

كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟

رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية

تحرير

إيمان حمدي

حنان سبع

ريم سعد

ملك رشدي

ترجمة: شريف يونس

كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟

رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية

كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟

رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية

تحرير

إيمان حمدي حنان سبع

ريم سعد ملك رشدي

ترجمة: شريف يونس

الطبعة الأولى/ ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م

دار العين للنشر

٤ ممر بهلر – قصر النيل – القاهرة

تليفون: ٢٢٣٩٦٢٤٧٥، فاكس: ٢٢٣٩٦٢٤٧٦

E-mail: elainpublishing@gmail.com

الغلاف: بسمة صلاح

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٣٢٥٠ /٢٠١٢

I.S.B.N : 978 - 977 - 490 - 160 - 1

كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟

رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية

تحرير

إيمان حمدي حنان سبع

ريم سعد ملك رشدي

ترجمة

شريف يونس

دار العين للنشر



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟: رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية/ تحرير إيمان حمدي، حنان سبع، ريم سعد، ملك رشدي.

دار العين للنشر: الإسكندرية، ٢٠١٢

ص؛ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٤٩٠ ١٦٠ ١

١- التغير الاجتماعي

٢- العالم العربي - الاحوال السياسية.

أ- العنوان

ب- رشدى، ملك (محرر مشارك)

٣٠١,٢٤

رقم الإيداع/ ٢٠١٢/٣٢٥٠

المحتويات

مقدمة المترجم

هذا العمل يطرح رؤى نقدية في العلوم الاجتماعية، وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا، ويقف بها عند تقاطعاتها مع السياسة والتاريخ والإسلام، ويركز في هذا السياق على الدراسة الأنثروبولوجية بشأن المنطقة العربية بصفة خاصة.

هذه المساهمات النقدية التي انتقتها هيئة تحرير الكتاب لا تشكل إذن استعراضا كلاسيكيا للتطورات النظرية في الأنثروبولوجيا وتقاطعاتها الجديدة، نسبيا، مع العلوم الاجتماعية الأخرى، وإنما تقدم كتابات ساهمت، ضمن حركة أكاديمية وفكرية واسعة النطاق، في إعادة النظر في مسلمات النظريات الموروثة عن القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في هذه العلوم وفي المقولات الفكرية والإيديولوجية والفلسفية التي أسستها.

لكن هذه النظريات والأفكار والمناهج والمسلمات الموروثة مازالت تحكم إلى حد كبير التصور الأكاديمي في مصر وربما غيرها من البلدان العربية. فمن ناحية، لم تدخل النظريات النقدية الأحدث، والنقاشات بشأن أزمات العلوم الاجتماعية المتتالية، حقل البحوث الأكاديمية، أو الدراسة الجامعية، بشكل جدي حتى الآن. ومن ناحية أخرى، حين يأتي ذكرها أو يتم تدريسها، يكون ذلك بنفس المنطق التقليدي، أي بوصفها مجموعة من المبادئ النظرية المستجدة، لا بوصفها تساؤلات واختراقات فرضت بقوة عمليات متتالية لإعادة تشكيل هذه العلوم ومفهوم العلم الاجتماعي نفسه. والمحصلة هي إنتاج عقلية مدرسية في الأغلب الأعم، سواء عند الخريجين أو حتى في الدراسات العليا التي يتخرج منها أساتذة الجامعات لاحقا. ومع تراجع القدرة على التعامل مع الدراسات المكتوبة بلغات أجنبية في العلوم الإنسانية، وفقر المكتبات الأكاديمية أصلا، كان هذا الجمود أحد معالم ما أصبح فعليا، في تقديري، حقل إنتاج محلي منعزل للأفكار والدراسات، يُنتج نوعا من "علم محلي"، أو

"قومي"، أو "خصوصي" في العلوم الإنسانية، يتخذ أحيانا سمات إيديولوجية قومية وأحيانا دينية، لكنه، بهذه السمات أو بدونها، يكاد يقف منعزلا عن العالم الأكاديمي الواسع، ولا يكاد بالتالي يقدم مساهمات إلا على مستوى الدراسة الإمبريقية، في العلم الاجتماعي المعاصر، بتفاعلاته ومشكلاته.

آمل أن تساهم ترجمة هذه المختارات من الدراسات في إتاحة إطلالة للمهتمين من المثقفين والباحثين على جانب من هذا العالم الفكري والبحثي، وأن تساهم، مع جهود كثيرة، سبقت وستلحق بالتأكيد، في كسر هذا الحاجز الذي صنعته إيديولوجيات ونظم وتيارات نادت بالخصوصية، حتى صنعت بمقولاتها وأموال الدولة هذه النزعة المحلية المعاقة المكتفية بذاتها.

الهدف إذن يتجاوز بكثير مجرد عرض "أحدث التطورات" في العلوم الاجتماعية، بمنطق "اللحاق" بالعالم. بل إثارة قضايا نقدية مهمة شكلت في مجملها نقلة نوعية في التصور العام لهذه العلوم عن نفسها وعن العالم الذي تدرسه وتشارك فيه، وعن معنى البحث في العلوم الاجتماعية بوصفه عملا اجتماعيا، أي بوصفه مطروحا للمرة الأولى كجزء متفاعل ومتأثر من العالم، لا كنظرة موضوعية محايدة محلقة من أعلى على عالم قابع تحت أنامل وذهن الباحث، الذي ادعى طويلا أنه سيتيح لنا من موقعه المتعالي هذا أن نفهمه. بعبارة أخرى، تساهم هذه الفصول المترجمة في فتح أفق مختلف كثيرا لمعنى البحث في العلوم الاجتماعية، ما زال إلى حد كبير غير مستوعَب في عالمنا الثقافي والأكاديمي.

*

لنلق نظرة عامة إذن على جوانب دالة من هذا الفارق الجوهري بين عهدين. بطبيعة الحال لن تطرح هذه المقدمة القصيرة أية رؤية معمقة لهذا الانتقال بينهما، بل تكتفي بطرح خطوط عريضة بهدف إبراز ما يجمع بين فصول هذا الكتاب.

كان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد شهدا تبلور النظريات والمدارس الأساسية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ واللغة وغيرها من الدراسات الإنسانية. وكانت بصفة عامة نظريات "عقلانية" بالمعنى التنويري للكلمة، تفترض أن الباحث يقف أمام الظاهرة أو المرحلة أو النصوص التي يدرسها، ليقوم بتحليلها إلى مقولات categories ومفاهيم concepts محددة وفقا لمناهج بحث كانت تحظى باتفاق واسع على موضوعيتها وقدرتها

على التعرف على موضوعات الدراسة وفهمها، وصولا إلى تفسيرها. وكان الإطار الفكري العام هو مجمل أفكار عصر التنوير، التي اعتبرت أن "العقل" عالمي وشامل معا (universal بمعنيي الكلمة)، وبالتالي موضوعي تماما، لأنه مستقل عن أية متغيرات. وبالتالي يتاح للباحث الذي يمتلك الأدوات العقلية وتدرب عليها أن يُدلي بإفادة موضوعية، تحليلية وتفسيرية، صحيحة عن موضوعه، بوصفه الذات العقلية. ويمكن اختصار المسلمة التي بُني عليها مجمل هذا الجهد في عبارة الفيلسوف الألماني هيجل الشهيرة: الواقعي عقلي والعقلي واقعي.

بهذا التصور كان من الممكن دراسة حتى "الخرافات" (أساطير، معتقدات شعبية)، أو الظواهر التلقائية (حركات جماهيرية، ثورات، أحوال نفسية، إلخ) دراسة عقلية. فما هو خرافي أو تلقائي (غير متدبَّر سلفا) له منطقه العقلي الباطن وبنيته التي تنفتح للتفسير بجهد الباحث العقلاني. وقد أُخضعت الأديان والفنون لنفس هذا المنطق في التوصيف والتحليل والتفسير. وبرغم أن النظريات في أيّ حقل معرفي كانت متعددة في هذا "العهد الذهبي"، فإنه كان مأمولا أن يتم التوفيق بينها أو تنتصر واحدة على الأخرى، بنفس الطريقة التي لخصت بها ميكانيكا نيوتن جهود بضعة أجيال من علماء الفيزياء والفلك. كانت "الحقيقة" الواحدة على أساس عقلي افتراضا مسلما به، سواء سادت إحدى النظريات بالفعل، أو "ليس بعد".

كان عالم السلطة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين له أيضا نفس السمات. ساد النظام المعروف عموما بالحداثة أو بالرأسمالية (تناول ملامح نشأته أرتورو إسكوبار في الفصل الرابع من هذا الكتاب). عالم مثله الأعلى هو الديمقراطية الليبرالية كما كانت قائمة، مع مشكلات، في فرنسا وانجلترا. وكانت أوربا الغربية تحكم العالم بشكل مباشر، وتقدم عالمها كنموذج ناجح وواضح المعالم لتتلقفه نخب البلدان المستعمَرة من حيث كل من الفكر والمؤسسات والإجراءات.

برغم أن هذا "العصر الذهبي" كان مليئا بالأزمات وبالأصوات والتيارات الناقدة، كانت الحرب العالمية الأولى وما تبعها من ظهور الأنظمة الفاشية والنازية الأوربية علامة فاصلة على أزمة هذا العالم. فبدأت حقبة طويلة من النقد الجذري للحداثة والتنوير، لتصل إلى إعادة النظر كلية في ماهية الفكر والبحث العلمي والإنسان والاستعمار والتقدم والحضارة ومجمل قيم الحداثة وأفكارها في الفترة من الستينيات وحتى الآن.

مر حتى الآن نصف قرن ويزيد على نضج هذا النقد، ساهمت فيه دراسات اللغة وما بعد الاستعمار والنوع gender والحقيقة، اعتمادا على أفكار فلسفية لهيدجر وهوسرل وفتجنشتين، وصولا إلى فوكو ودريدا وما بعد الماركسية، لتنتج لنا ذلك العالم الفكري والفني والفلسفي المتشابك الذي يُعْرَف بشكل إجمالي وغير دقيق بعصر "الما بعد".. ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة أو ما بعد الاستعمار، إلخ.

طرح هذا النقد على مستوى العلوم الاجتماعية تساؤلات عن علاقة المعرفة بالسلطة. هل كانت البحوث الأنثروبولوجية أو التاريخية أو الاجتماعية أو علوم السياسة أو الاقتصاد منفصلة عن مسلمات الرأسمالية وواقع الاستعمار؟ هل يقف الباحث حقا في فضاء تاريخي واجتماعي ليلقي نظرة علمية مجردة على "الواقع"؟ ألا يحتل هو نفسه موقعا معينا، هو والمؤسسات البحثية التي يعمل من خلالها، داخل هذا الواقع؟ وما أثر ذلك على "إنتاج الحقيقة"؟ إلخ.

هذا النقد من نوع مختلف عما نعنيه في الاستعمال الشائع بكلمة النقد. ليس المقصود هنا القول بأن نظريات الحداثة خطأ أتينا أخيرا لتصحيحه، أي "لنقول الحقيقة". ولا حتى المقصود تجاوز أو تطوير النظريات. أصبح "التصحيح" أو "التطوير" المطروح مندرجا في سياق عام يقوم على مساءلة العلم الاجتماعي نفسه، والأفكار الفلسفية، والرؤى الفكرية، من حيث موقعها من العالم، بمناهج وأساليب جديدة. فهو نقد بالمعنى الكانطي (نسبة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط): ما هي شروط إنتاج هذه الأفكار والرؤى؟ ولماذا كانت على هذا النحو بالذات؟ وكذلك تطوير هذا النقد برؤية اجتماعية: ما هو موقع هذه الأفكار والرؤى من الشبكات الاجتماعية والسياسية؟ ما مسلماتها الفكرية والبحثية التي أتاحت لها سلطة المراقب المحايد القادر على إصدار "أحكام علمية"؟

ومن الناحية السياسية الأوسع، ما علاقة هذه الأفكار بمشروع الاستعمار، بمشروع الاستغلال الطبقي، بإنتاج وإعادة إنتاج هيمنة الرجال على النساء؟

سواء على مستوى المناهج والأفكار، أو على المستوى السياسي الأوسع، ليس المطروح هنا هو "إدانة" أو "فضح" تلك الرؤى والدراسات. ليس المقصود القول بأن باحثي الماضي، أو باحثي الحاضر السائرين على درب التقاليد، متواطئين، أو أنهم مأجورين أو يفتقرون إلى النزاهة العلمية. المقصود هو التساؤل عن شروط إنتاج هذه المعارف التي أصبحت

تقليدية وسبب اتسامها بخصائصها محل النقد، أي من حيث توافقات مسلماتها ومناهجها ورؤاها مع توزيعات قائمة لعلاقات السلطة والمعرفة في مجتمع البحث وفي العالم الاجتماعي الأوسع.

أدت هذه الرؤية الجديدة، أي مساءلة العلم الاجتماعي لنفسه أثناء عمله، إلى كشف كثير من المشكلات المنهجية والنظرية التي تتناول فصول هذا الكتاب بعض ما يتعلق منها بدراسة "العالم غير الغربي": لماذا تركز الدراسات الأنثروبولوجية على مقولات وأفكار ومناطق بعينها؟ لماذا تركز على دراسة المجتمعات الأبسط؟ ما نتائج ذلك بالنسبة لرؤيتها؟ كيف تقيم أثناء عملها، ضمنيا، فاصلا حادا بين الغرب والعالم الثالث، أو "الباقي"، بقية العالم، كما لو كنا أمام عوالم مختلفة جذريًا؟ كيف يتم عن طريق أساليب ونظريات معينة تجاهل تاريخ العلاقة الاستعمارية الكثيفة التي تربط العوالم المختلفة، والعلاقة المعقدة بين "التقليدي" و"الحداثي" ؟ كيف يتم إنشاء ما هو "غرْبي" أو "حداثي" كمعايير عالمية، كحقوق الإنسان مثلا، وكيف تعمل فعليا في سياقات مختلفة؟ كيف يجري إنشاء الحقيقة التاريخية من بين الروايات المتعددة، وما الذي يتم استبعاده؟ كيف تعمل الدولة فعليا وكيف تتكون سلطتها وتكون محل مناورات من أسفل، من خلال تفاعلات اجتماعية بالغة التعقيد؟ وكيف يفهم الناس في الأحياء الفقيرة هذا الشيء الغامض المسمى الدولة ويتفاعلون معه؟

من خلال هذا النقد يجري من جهة توسيع موضوعات العلم الاجتماعي، لتراقب ظواهر لم تكن مرئية من قبل حين كانت الرؤية الحداثية عن التقدم العالمي العام سائدة. كما تتداخل، من جهة أخرى، مناهج العلوم الاجتماعية المختلفة، لتحاول أن تغطي هذا المدى الواسع الجديد من الظواهر، من عالم الأدب وعلاقته بالمجتمع المحلي، إلى السلطة كما تُمارس في أسفل الهرم الاجتماعي، إلى تداخل القوى الاجتماعية المختلفة في إنشاء التأريخ. ومن جهة ثالثة، وبالتالي، إعادة غرس عملية المعرفة، الرسمية والأكاديمية، في العلاقات الاجتماعية الأوسع، شاملة علاقات السلطة.

ليست القضية هنا إذن هي انتقاد المعرفة الأكاديمية باعتبارها خطأ، بقدر ما هي إعادة غرس لها، باعتبارها قوة فاعلة، أي قوة سلطة/ معرفة، في الفضاءات الاجتماعية المختلفة التي يجري في سياقها بناء ما هو عالمي في تفاعل معقد مع ما هو محلي في كل مكان.

في إطار هذا المفهوم، أي وضع الحداثة، التنوير، الحدود، التاريخ المعترف به، الحقيقة،

في سياقاتها العديدة والمتشابكة، تتفتح أمام العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية سياقات بحثية نقدية بلا حدود مسبقة، أكثر غنى ودقة، منهجيا وعلميا، وأكثر إنسانية وديمقراطية وأقل سلطوية في نفس الوقت. وفي حقبة الثورات العربية التي تشهد تمزق الحكمة القديمة الواهنة والعاجزة، آمل أن تكون اللحظة أكثر مواتية لهذه المساهمة في جهود كسر وتجاوز الجمود السلطوي في النطاق الثقافي والأكاديمي.

المقطم، 18 أكتوبر 2012

مقدمة

لِمَ الحاجة لمختارات في العلم الاجتماعي؟

حين بدأنا العمل في إعداد هذه المختارات كان هدفنا العملي المباشر أن نتيح للقراء العرب كتابات تمثل الاتجاهات الأساسية للفكر في العلم الاجتماعي المعاصر. وهناك عدد من القضايا التي تهمنا كعلماء اجتماع عرب تكمُن وراء هذا الهدف. فمن خلال موقعنا استطعنا أن نلاحظ تباعدا متزايدا بين المعرفة التي يجري إنتاجها عن المنطقة وتلك التي يجري إنتاجها في المنطقة.

يرجع هذا التباعد جزئيا إلى مدى توافر الدراسات النقدية العالمية لقطاع واسع من القراء العرب. لكن هذه القضية أقل أهمية. فهناك عامل كبير آخر يتعلق بحاجز اللغة. فكثير من المناقشات عن المنطقة تُصاغ وتُتابَع في دوائر ومؤسسات تتعامل أساسا بالإنجليزية ولغات غربية أخرى. هذا الجسد المعرفي ليس متاحا للباحثين عن المعرفة ومنتجيها في المنطقة ممن لا يتقنون هذه اللغات. ومع ذلك يجب أن نذكر أن هناك مساهمات مهمة في ترجمة نصوص العلم الاجتماعي من اللغات الأوروبية إلى العربية، منها على سبيل المثال لا الحصر مشروعات المجلس الأعلى للترجمة ومنتدى المرأة والذاكرة، بالإضافة إلى جهود فردية من جانب المثقفين المهتمين. تكشف هذه الجهود عن التحديات التي تواجه ترجمة مفاهيم العلم الاجتماعي إلى اللغة العربية وترتبط بها. وفوق ذلك، لا يجد الكثير من الأعمال المهمة في العلم الاجتماعي الذي يُنتَج في المنطقة طريقه إلى دوائر إنتاج المعرفة في الغرب. لكن هذه القضية تتجاوز نطاق محاولتنا هذه. هذا العمل يحاول أن يبني على الجهود القائمة، وقد سعى بوصفه مدخلا موجها للباحثين والمثقفين العرب إلى تنويع قنوات تبادل المعرفة عبر الحدود الثقافية واللغوية.

كان هذا هو غرض المشروع في البداية. لكن أثناء عملنا في هذه المختارات جرت تحولات كبرى في المشهد العربي أضافت أبعادا جديدة لقراءة الدراسات المترجمة في هذا الكتاب. هذه الدراسات تقترح مداخل بديلة عن أدبيات التيار الرئيسي للعلم الاجتماعي عن الشرق الأوسط، التي فشلت في إنتاج أدوات مناسبة لتوقع وتفسير الثورات العربية الحالية في المنطقة. إذن "هل من الصحيح أن نقول إن المداخل المستقرة للعلم الاجتماعي قد فشلت حتى الآن في تقييم مدى قوة التغيير التي أحدثتها تلك الانتفاضات الجماعية؟ وهل يصح بنفس القدر القول بأن حاضر المجتمعات العربية ينادي بتطوير مداخل جديدة في العلم الاجتماعي لفهم هذه التطورات؟"[1].

تشتبك دراسات هذا الكتاب مع هذه الأسئلة وتوفر لنا مداخل نقدية في العلم الاجتماعي قد تساهم في فهم مجريات التغير الاجتماعي في العالم العربي بشكل أفضل. وهي تمثل، مقسمة إلى خمسة أقسام، التيمات الرئيسية التالية: إنتاج المعرفة والجوهرانية، والنظام العالمي، والتاريخ والذاكرة، والإسلام، والدولة. وبرغم أن هذه التيمات ليست جديدة، فقد حاول المؤلفون أن يتناولوها من منظور مختلف باقتراح "لماذات وكيفيات" المعرفة بدلا من "ماذات" المعرفة. ونحن لا نسعى بتقديمها فقط إلى إثارة إشكاليات كيف نعرف، ولكن أيضا لتبيان كيف تساهم المداخل الثقافية والأكاديمية في هذا الكتاب في إطار مشروع سياسي يمزق هيمنة نظام بعينه للمعرفة.

(1) سؤال الجوهرانية في إنتاج المعرفة

أخذ الشرق الأوسط والعالم العربي أكثر من حقه من الدراسة على مدى القرن الأخير. ما يعنينا هنا، ويعني كثيرا من الباحثين، هو نوع المعرفة التي جرى إنتاجها ومدى مساهمتها في فهم أفضل للتطورات التي تشهدها المنطقة. أحد أوجه القصور الكبرى للأعمال الأكاديمية التي أنتجت عن هذه المنطقة هي طريقة فشلها في رؤية وتقديم وصف دقيق للواقع، بسبب ميلها لرؤية المنطقة من خلال عدسة سكونية وغير تاريخية. وبالتالي يجب، للتغلب على هذا القصور، أن نفهم السياقات التاريخية والسياسية والثقافية لإنتاج هذه المعرفة. فبوضع إنتاج المعرفة في سياقاته يصبح من الممكن السعي إلى مداخل بديلة يمكن أن تصف بشكل أكثر دقة عمليات التغيير الجارية في المنطقة.

في مجال الأنثروبولوجيا، تناول باحثان بارزان هذه الشواغل وتوصلا إلى استنتاج أن مقولة المكان وتمثيله مقولة تحليلية قاصرة.

يتكلم آرجون أبادوراي Arjun Appadurai عن كيفية وقوع حقل الأنثروبولوجيا في أسر "مفاهيم حارسة" مشتقة من دراسة مناطق متنوعة. ففي مقاله "النظرية في الأنثروبولوجيا: المركز والمحيط"، علق على تطورات النظرية الأنثروبولوجية منذ أواخر القرن التاسع عشر من خلال التركيز على دلالة "المكان". وهو يرى أن الأماكن قد اعتُبِرت جوهرية من خلال مفاهيم حارسة بعينها حددت طريقة دراسة هذه المجتمعات ونوع القضايا التي تبحثها (نظام المراتب caste في الهند والعار/ الشرف في منطقة البحر المتوسط). وقد أدى هذا إلى نوعين من القصورات. فمن جهة قوض ذلك المعرفة بهذه المجتمعات بفعل تجاهل قضايا أساسية أخرى مرتبطة بتطورها، ومن جهة أخرى أصبحت مناطق بعينها، هي تلك التي أصبحت بمثابة النموذج الأصلي لسمات ثقافية بعينها والنقطة المرجعية لدراسة هذه السمات في غيرها من الأماكن. فوق ذلك يعوق التركيز على الخصوصية أو المحلية في الأنثروبولوجيا دون إجراء المقارنات والتعميمات.

وتعتمد ليلى أبو لغد Lila Abu–Lughod بدورها على حجج أبادوراي في دراستها للمنطقة العربية، وتشدد في مقالها "نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي" على الحاجة إلى تتبع "أشكال وأنماط الخطاب الأنثروبولوجي عن العالم العربي"، وترى أن إعادة دراسة المنطقة من منظور مختلف سوف يضيف إلى حقل الأنثروبولوجيا، كما سيضيف إلى فهمنا للتطورات التاريخية للمنطقة وواقعها الجديد البازغ ومستقبلها.

كذلك قد تلقي إعادة فحص المعرفة التي يجري إنتاجها عن هذه المنطقة الضوء على واقع معقد متطور، وقد تثير التساؤلات عن بعض جوانب العلاقة بين تموضع الباحثين والموضوعات الجاري فحصها: "يجب استكشاف: من يكتب عن من وكيف يكتب؟ من الذي تحدد مصطلحاته الخطاب؟ من يترجم مفاهيم من، ولغة من تؤثر على لغة الآخر". تنطبق هذه الأسئلة على الباحث الوطني كما تنطبق على الباحث الأجنبي، لأن كلاهما يدعي أنه يقدم الحقيقة. في الحالتين تقول الباحثة إن إنتاج المعرفة يُشَكِل شرق أوسط، أو أيا من مجتمعاته، انطلاقا من تقاليد ومعايير للسلامة واهتمامات تخيلية وسياسية ونطاقات للمكانة. هناك إذن علاقة جوهرية بين البحث والمكان. وهي علاقة، وفقا لأبادوراي

وليلى أبو لغد، تأثرت في معظم الأحيان بـ"خصوصيات" وضع الشرق الأوسط و"النزعة الرومانتيكية العامة للأنثروبولوجيا"، أي الميل لدراسة مجتمعات بسيطة.

هناك إذن "مفاهيم حارسة" وغلبة للتنظير حول قضايا بعينها، هي في حالة المجتمعات العربية النَسَب segmentation والحريم والإسلام. فعلى سبيل المثال، عومل الإسلام كما لو كان نظاما واحدا جامدا للمعتقدات، له بنية مدمِّرة تمنع المجتمعات المسلمة من الاندماج الكامل في الحداثة والتحديث. وترى ليلى أبو لغد أنه بدلا من تناول هذه المجتمعات كموضوع لقوى تاريخية، سيكون من المفيد تَبَني تصورات من قبيل الممارسات، تركز على الفعل بدلا من الأفكار، وتعتبر الأفراد مرتجِلين، لا مؤديين سلبيين لنصوص ثابتة.

والآن، بعد أكثر من عقدين على نشر مقالها بالإنجليزية، يبدو تبني اقتراحات ليلى أبو لغد ضروريا في أية محاولة جادة لدراسة التطورات في هذه المنطقة عن قرب. فقد فشلت المداخل السابقة المبنية على استعمال "مفاهيم واحدية تشميلية totalizing" في توقع وتفسير الانتفاضات الجارية المطالبة بالديمقراطية. فالمؤلِّفة تقترح "تفكيرا قائما على النقد الذاتي" بشأن لقاءات العمل الميداني وعملية الكتابة، وكذلك تحليلا نقديا- ذاتيا صارما للعلاقات بين المجتمعات التي تَدرُس والمجتمعات التي تُدرَس. وهي تقترح أيضا الحاجة إلى زحزحة الحواجز الجغرافية والزمنية، بالتركيز على مجال أوسع من القضايا في الحياة اليومية، وتغطية المراكز والأطراف، البنادر والقرى التي تربطها الأشكال الثقافية العابرة للقوميات والاتصالات والهجرة والديون الدولية.

من خلال الاعتراف بهذه القصورات يقترح أبادوراي وليلى أبو لغد طرقا للتغلب عليها. وقد وجد أبادوراي المَخرَج في مجموعة أدبيات معاصرة، تسعى إلى إنتاج تحليلات مقارنة عابرة للتخصصات الأكاديمية، بهدف تعزيز المعرفة النظرية، وبالتالي يقترح الإقرار بأهمية سؤال المكان في البحث الاجتماعي. وتدعونا ليلى أبو لغد بدورها إلى اختبار العلاقة بين الذات والموضوع، بدراسة الذات الفردية في ممارساتها اليومية داخل سياق اجتماعي- اقتصادي وثقافي بعينه، أي داخل مجتمع.

(2) صناعة النظام العالمي

مساهمات طلال أسد Talal Asad وأرتورو إسكوبار Arturo Escobar لها أهمية خاصة في هذا المفصل التاريخي الذي يشهد تحولات (وتشققات) في النظام الرأسمالي والحُكم وتحديد وضع الهامشي والمستبعَد على المستويين العالمي والإقليمي. يركز المؤلفان على حقوق الإنسان وصناعة الاقتصاد، على الترتيب، ومن خلال ذلك يتناولان صناعة النظام العالمي المعياري، بفك دعامات إنتاجه وعلاقته بتنميطات المعرفة.

من الناحية المنهجية، يتحول طلال أسد من السؤال عن ما هي حقوق الإنسان إلى السؤال عن كيف تعمل، عن العلاقة في الخطاب والممارسة بين حقوق الإنسان من جهة والدولة القومية ورأس المال والتحولات في العلاقات الدولية وصناعة الثقافة من جهة أخرى؛ بينما يقدم إسكوبار تحليلا ثقافيا لعلم الاقتصاد يدعو فيه القارئ إلى تجاوز إعادة التفكير في الاقتصاد إلى مفهمة conceptualization [:وضع بنية مفاهيم] جديدة لكيفية تأسيس الاقتصاد. ثانيا، يركز المؤلفان على العلاقات الوثيقة بين صناعة الثقافة والاقتصاد والجماعة السياسية، بغير أن يغفلا عن التواريخ الخاصة التي أنتجت تركيبات الوعي العادي من قبيل الاقتصاد وحقوق الإنسان. وقد أتاحت نقلات تحليلية كهذه للمؤلفَيْن مساءلة النزعة العالمية التي تدعم أطروحات التنمية والنزعة الاقتصادية وحقوق الإنسان في العالم المعاصر. أكثر من ذلك، يمكن القول بأن كلاهما فتح بذلك مجالا لتخيل نماذج بديلة للعيش تبزغ من فحص الماضي وتأمل المستقبل وتحليل حدود جهازنا المفاهيمي والحوار بين الثقافات المختلفة. ومن ثم تعتبر ترجمة هذين المقالين مناسبة تماما في هذه اللحظة من تاريخ العالم العربي، التي يناضل فيها الناس من أجل بدائل وتنميطات تفكير وتنظير وتخيل جديدة، وكذلك من أجل طرق جديدة لإعادة تشكيل العالم والمجتمع.

يطرح طلال أسد في مقاله "ماذا تفعل حقوق الإنسان؟ تحقيق أنثروبولوجي" تساؤلات عن التكثيف الحالي للخطابات بشأن حقوق الإنسان في العالم غير الغربي، فيسأل: كيف يعمل خطاب حقوق الإنسان؟ ضد من؟ ما هي الممارسات التي يعتبرها هذا الخطاب انتهاكات؟ وما أثره الإجمالي؟ وهو يبدأ بفحص حقوق الإنسان في علاقتها بوظائف الدولة القومية وتحولات بنية القوة الدولية واللغة الأخلاقية التي تُستعمل في التعرف على الظلم.

وهو يبين أن حقوق الإنسان تعمل في إطار الدولة القومية، لأنها تفرض الدولة بوصفها المُنَفِّذ الوحيد للمعايير من خلال تطبيق القانون والحقوق الوطنية. وبنفس الطريقة يمكن للدول أن تستعمل خطاب حقوق الإنسان ضد مواطنيها لتحقيق ما تسميه "مشروعاتها الحضارية"، التي هي مجرد امتدادات لادعاءات الإمبراطوريات الاستعمارية السابقة بشأن رسالتها الحضارية. وبالتالي تعمل حقوق الإنسان كنمط لضبط الناس، بجعلهم أكثر سعادة وأكثر قابلية للخضوع للحكم. ويواصل طلال أسد رابطا أصل حقوق الإنسان بحقوق المواطنة. فصراعات الطبقات التي كان يجري تعريفها داخل السياق القومي رُفعت إلى مستوى ادعاءات بشأن عالمية الأسرة البشرية، وتأسَّس ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948. وقد شمل هذا التحول فوق ذلك الفصل بين ما تم تعريفه كبشري عما هو غير بشري. لكن ما هو بشري أصبح غير معرَّف إلا كتحصيل حاصل، أي من حيث الحقوق الممنوحة للبشر. لقد أصبح الشخص الحامل للحقوق مسئولية الدولة، موضوعا لعنايتها ووسيلة لتأمين قوتها power.

ولما كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يدعي وجود تقارب مباشر بين حكم القانون والعدالة الاجتماعية، يرى طلال أسد أن ثمة ميل لاعتبار القانون معادلا للعدالة. هذا الحصر للعدالة في القانون يعطي وظائف الدولة في إنتاج المعايير ميزة، بتفسير "المعايير العادلة" كقانون وجعل مثل هذه المعايير وتخصيصها متوقفا على سلطة الدولة. ويُبرز التركيز على وظائف الدولة في إنتاج المعايير فوق ذلك مركزية الثقافة والجسم السياسي وعدم قابليتهما للانفصال. فالثقافة عند طلال أسد يجب أن تُفهم من حيث هي ألعاب قوة power games يتم بموجبها إزاحة الممارسات والمعايير ووضعها خارج القانون وعقابها. ويمكن الاستدلال على ألعاب القوة هذه بأوضح شكل في محاولات تحويل ما يسمى تقليديا إلى حديث. لقد أتت حقوق الإنسان في العالم المعاصر إذن لتدعيم أنماط معينة للحياة بوسائل القانون ووسائل الثقافة الأوسع التي تعزز وتوجه القانون. هذه الثقافة الأوسع تحددها المعايير الغربية، وبالتالي هناك تناسب بين الثقافة القانونية لحقوق الإنسان والثقافة الأوسع للمعايير الغربية. وقد أصبحت هذه المعايير في العالم المعاصر أكثر ارتباطا بالمشروع الأخلاقي لأمريكا، بموجبها لعبت الولايات المتحدة دورا حاسما في تحديد مصطلحات النقاش بشأن حقوق الإنسان ولغتها. على هذا النحو برز الفرد كبؤرة لخطاب وممارسة حقوق

الإنسان (المبلورة بأقصى شكل في لغة القسوة على الفرد). لكن أشكال عدم المساواة بين قوى الدول، وانتهاكات وعمليات تدمير اقتصادات الدول الأقل تطورا، غير مدرجة ضمن انتهاكات حقوق الإنسان، لأن منطق عمل هذه الحقوق هو الفرد. فالقوة المتزايدة لرأس المال في المجتمع الليبرالي تنتج المساواة الشاملة بين المواطنين، حيث يكون لكل الأفراد نفس الحقوق المجردة أمام القانون، لكنهم ليسوا في وضع متساو للتمتع بهذه الحقوق. باختصار، تسير المساواة المجردة للمواطنين يدا بيد مع أشكال عدم المساواة والطبقية وعدم المساواة في السلطة الإدارية، ويدا بيد مع أشكال عدم المساواة بين الغرب والباقي [:اللا–غرب، أو تقريبا العالم الثالث] على المستوى العالمي.

ومع تزايد أثر الحركات الاجتماعية والاحتجاجية في العالم، قدَّم أرتورو إسكوبار مساهمة مهمة في مقاله "الاقتصاد كفضاء للحداثة: حكايات السوق والإنتاج والعمل"، فقدم تحليلا ثقافيا لعلم الاقتصاد، دعاً فيه إلى تجاوز إعادة التفكير في الاقتصاد واكتشاف شيء جديد تماما.

بالنسبة لإسكوبار، لا يمكن فحص الواقع الحالي بشكل نقدي، بشأن العلاقة غير المتساوية بين الشمال والجنوب، أو "الغرب" و"الباقي/ العالم الثالث"، إلا إذا أعدنا فحص مفهوم التنمية كمجاز لعدم المساواة. يُنظر إلى التنمية كامتداد لعملية التحديث والحداثة التاريخية التي صاحبت أو أنتجت الرأسمالية. وهو يُعَرِّفها باعتبارها "آلية يمكن عبرها أن تتعلم [مجتمعات بأكملها] عقلانية معينة كاملة"، وعملية إنتاج "إنسان اقتصادي" جديد. هنا يطرح إسكوبار سؤالا: إذا كانت التنمية قوة شديدة التغلغل، كيف تطورت إلى مؤسسات وكيف جرى تطبيقها من خلال المعرفة والممارسة؟ وبنفس الطريقة، كيف يمكن تفسير أشكال المقاومة والتكيف المتنوعة التي تواجهها؟ وهو يربط هذه الرؤية الاقتصادية السائدة بثلاث عمليات تاريخية كوَّنت الرأسمالية وعقلانيتها، هي الإنتاج والقوة والدلالة. وهو يقترح أننا نستطيع بدراسة الطبيعة الاقتصادية للغرب ورؤيته، التي قامت بتشكيل التنمية، أن نفهم القيود التي تفرضها هذه الرؤية على فهم الحياة الاجتماعية للعالم الثالث.

يشرح إسكوبار تحليل هذه الرؤية من ناحية ما يبشر به الإنسان الاقتصادي Homo Oeconomicus أو يناضل من أجله ليتفادى "الموت"، الموت الذي ينتج عن ندرة الموارد. والندرة بدورها تصبح أساس علم الاقتصاد في الغرب، وتصبح أيضا يقينا واهتماما

داخليا للعصر الحديث. رأى الغرب، بناء على هذه الافتراضات، أن هذا اليقين الذاتي ليس ممكنا "إلا لأن الكائن الإنساني يقرر ما هو قابل للمعرفة وما هي المعايير التي تُستخدم لتقييم يقين المعرفة". يفرض هذا المنطق عددا من الأسئلة الأساسية على كل تحليل: من الذي يقرر لمن ما يجب عمله، ومتى وكيف؟ يقترح إسكوبار أن هذا النوع من التحليل الذي يفحص الماضي في علاقته بالمستقبل والثقافات المختلفة تبرز فيه مجموعة من الممكنات. وبالتالي لن تكون الحداثة دائما الطريقة الوحيدة للعيش وفقا للخبرة البشرية، لأنه مع معرفة الناس يمكن أن تُنظِّم قوة مضادة شعبية، ويمكن أن تحدث مع الوقت عملية تحول كاملة.

بالنسبة لإسكوبار، فشلت نماذج العلم الاجتماعي والسياسي التي أُدخلت في العالم الثالث بعد خمسينيات القرن العشرين في فهم أثر إدخال التنمية على مستوى المعاني والممارسات الثقافية. وبالمثل، المقولات المستعملة لإضفاء المعنى على الحياة الاجتماعية في بلدان العالم الثالث وتفسيرها ليست مناسبة في بعض الحالات لتفسير المواجهة بين الأشكال الثقافية المختلفة. وهو يختم مقترحا أن "استكشاف الآثار الديناميكية للتنمية إنما يجب أن يكون عند مستوى صدام التمثيل الجماعي"، ويجب أن تقع هذه الدراسة عند تقاطع المقاومة مع الذاتية.

(3) التاريخ والذاكرة

تطرح اللحظة المعاصرة في مصر والعالم العربي أكثر من أي وقت مضى أسئلة حرجة تبحث عن إجابات. فالمشهد يُبرز بإلحاح خاص الاهتمام بالهوية والتاريخ، بالأمة و"مواضيها"، بالدولة وأشكال عنفها. فكيفية إعادة تشكيل حاضر المنطقة منغرس بشدة في تفسيرات وعمليات إعادة بناء ما حدث في الماضي. والادعاءات والأقوال عن "تاريخنا" هي مواضع للجدال والصراع تُشَكِّل فيها القوة power نفسها في حكايات يجري تقديمها باعتبارها حقيقية، وتمسح في طريقها تواريخ الصراعات على الهويات والجماعات والموارد. يخاطب المقالان الواردان في هذا القسم الترابط بين القوة والتاريخ، ليتحديا تثبيت الأحداث ورواياتها.

يطرح ترويو Trouillot في فصل "قوة القصة" أسئلة عن كيفية عمل التاريخ وأعمال القوة في تشكيل إنتاج التاريخ، بما يجعل بعض الروايات التاريخية ممكنة مع فرض الصمت على روايات أخرى. وهو يركز على إنتاج التاريخ بالتشديد على الفارق بين العملية التاريخية (أي ماذا حدث) ومعرفتنا بهذه العملية (أي ما قيل عما حدث)، وهو تمييز يرتكز على مسلمة أساسية، هي أن البشر يشاركون في التاريخ كفاعلين وكرواة معا. لكن اختزال ماذا حدث في ما قيل عما حدث هو نتاج الدراسة التاريخية المحترفة وادعاءاتها العلمية الاحترافية، التي تدعمها ادعاءات بشأن "الواقع" و"الدليل". تضع هذه العملية العالم الأكاديمي في موقع مركزي كمتعهد لإنتاج التاريخ على حساب مواضع أخرى متعددة ومتداخلة لإنتاج المعرفة التاريخية.

يبين ترويو، في تفكيكه لعمليات القوة في الحكاية عما حدث، أن القوة منشئة للقصص عن الماضي. وبالتالي التاريخ هو قصة عن القوة، قصة عمن فازوا. برغم أن ادعاء الحقيقة يغلف كل الحكايات عما حدث، لا تُجاز سوى بعض هذه الحكايات كـ"تاريخ مقبول". من يقوم بذلك؟ تكمن إجابة ترويو في القول بأن أية حكاية تاريخية هي حزمة بعينها من لحظات الصمت، يجري إنتاجها عند أربع لحظات حاسمة في عمليات إنتاج التاريخ: 1) لحظة خلق الوقائع (صناعة المصادر)؛ 2) لحظة تجميع الوقائع (صناعة الأرشيفات)؛ 3) لحظة استعادة الوقائع (صناعة الحكايات)؛ 4) لحظة إضفاء الدلالة لاحقا (صناعة التاريخ). بناء على هذا التحدي لتثبيت الماضي، ينتهي ترويو إلى تأكيد أن الماضي، أو بالأدق "الماضية" pastness، هي موضع له علاقة "بالحاضرية" presentness. بكلمات أخرى، الماضي لا يوجد بشكل مستقل عن الحاضر. بهذا المعنى أيضا يُبرز ترويو دلالة التاريخ في صناعة الكيانات الجماعية. وهي عملية مرتبطة بالخلق الدائم لماضٍ له أهمية لذوات مثل هذه الكيانات الجماعية. باختصار، يتواصل الصراع على ما حدث بوصفه في نفس الوقت صراعا على القوة ولحظات الصمت والحضور في ماضي وحاضر ومستقبل الجماعات التي تشغل مواضع مختلفة، سواء بالحكاية عنها أو بمحوها مما يقال عما حدث.

يتناول جون دافيز في "العلاقات الاجتماعية لإنتاج التاريخ" بصفة أساسية الطرق التي يرتبط بها معنيان لكلمة تاريخ (الحدث والنص). فأفعال البشر تخلق الأحداث، بينما المعاني

التي يربطونها بهذه الأحداث تنتهي عادة إلى نصوص تاريخية. وتتحدد أفعال الناس اللاحقة جزئيا بفهمهم لأفعالهم الماضية. النقطة الحاسمة هي أن المعاني التي تُلحق بالأحداث (أي التاريخ كنص) تحددها إلى حد كبير العلاقات الاجتماعية للناس الذين صنعوا الأحداث. على هذا النحو يكون لدى جماعات الناس المختلفة (مثلا قرويون أو قبائل) منتجات تاريخية مختلفة (نصوص) تُملي بدورها مسارات مختلفة للفعل (أحداث).

يميز دافيز، عن طريق النظر في ثلاث حالات مختلفة، بين ثلاثة أنواع من التاريخ مبنية على العلاقات الاجتماعية بين منتجي التاريخ: الجيلية والنَسَبية والقومية. فيناقش النموذج الجيلي للعلاقات الاجتماعية لإنتاج التاريخ مستندا على دراسة ليسون- تولوسانا الإثنوجرافية عن المدينة الصغيرة الأسبانية بلمونت دي لوس كاباليروس في ستينيات القرن العشرين. تقوم أطروحة تولوسانا، التي يجعل منها دافيز نموذجا، على أن القوة المحركة لصناعة التاريخ في هذه الحالة هي التعارض بين الأجيال، أو حتى العداء بينها. كانت الجماعة المسيطرة في الستينيات رجالا حاربوا في الحرب الأهلية [الأسبانية: 1936 - 1939 - م] في شبابهم. الجيل التالي شمل رد فعله العداء لقضايا الحرب والسياسة إجمالا، ليلتفتَ بالمقابل إلى التطور المحلي للزراعة، وإلى الوجود المتمحور حول الأسرة. أما خلفاؤهم فكانوا جيلا بازغا كبر في رخاء وسلام وكره العالم الخانق اللا سياسي لآبائهم، فسعوا كرد فعل إلى الحرية والاستقلال. المواقف التفاعلية مع الماضي هي التي فرضت الأفعال التالية، التي خلقت بدورها وقائع جديدة تفاعل معها بدورها الجيل التالي.

النوع الثاني من التاريخ هو النَسَبي كما أدركته ومارسته قبيلة زُوَيَّة الليبية. هنا كانت أعمال ومآثر السلالة تُروى وتُحفظ وتُنقل باستمرار. والنصوص التاريخية شفوية. بالتقابل مع نمط إنتاج التاريخ الجيلي، الذي يعتمد على رد الفعل والمعارضة والتنافر، يعزز النوع النسبي الهوية والتجانس واستمرار الولاء على مدى الأجيال. والنتيجة الحرجة هي أن الأفعال المبنية على هذا النوع من صناعة وفهم التاريخ تميل إلى تكرار ماضٍ اعتُبر مثاليا.

النوع الثالث هو التاريخ المُقَوْمَن **nationalized**، والحالة التي يدرسها دافيز هي علاقات القوة الداخلة في خلق تاريخ قومي من خلال الدولة الليبية تحت سيطرة القذافي. هنا كانت موارد الدولة موجهة لإعادة كتابة تاريخ يعيد تعريف كل النضالات القبلية كنضالات

قومية. هذا المثال هو الذي يكشف بأوضح شكل عن عناصر القوة والتحكم في المصادر التي تدخل في إنتاج التاريخ.

(4) الإسلام

عانت دراسات الحركات الإسلامية من مشكلتين. الأولى هي أن كثيرا من الدراسات ظل محصورا داخل إطار الخصوصية الثقافية. والعامل الثاني الذي أثر على إنتاج المعرفة في هذه المنطقة يتعلق بارتباطه الوثيق بقضايا الاهتمامات السياسية والأحداث الجارية. وكانت الصورة الناتجة مُنَمَّطة وثابتة وشديدة التبسيط وغير قادرة على التكيف مع طبيعة هذه الحركات المعقدة والمتنوعة وسريعة التغير.

على خلاف دراسات التيار السائد الذي فحص الحركات الإسلامية في ضوء الخصوصية الثقافية للإسلام، يقدم هذا الكتاب مقالين يوفران مداخل جديدة لدراسة هذه الظاهرة، بما يسمح بنظرة أكثر تعقيدا ودقة لهذه الحركات.

مقال آصف بايات Asef Bayat "النزعة الإسلامية ونظرية الحركة الاجتماعية" عبارة عن نقد للطريقة التي جرت بها دراسة الإسلام والحركة الإسلامية. وهو ينتقد بصفة خاصة ميول التشميل totalizing وفرض التجانس التي ميزت هذه الدراسة، أي معاملتها وكأنها خاصة وفريدة، لا باعتبارها قابلة للتحليل باستعمال "منظورات العلم الاجتماعي المتعارف عليها". وهو يرى أن هذا المدخل يَغفل عن الاختلافات بين مختلف الأماكن والسياقات، وكذلك عن الروايات المختلفة، حتى داخل نفس الحركة الاجتماعية. هناك تطور إيجابي حدث، هو محاولة دراسة الحركات الإسلامية انطلاقا من مدخل نظرية الحركات الاجتماعية، لأنه يتمتع بميزة وضع مثل هذه الحركات في إطار مقولات العلم الاجتماعي الأوسع. لكن بايات يرى أن مثل هذه المداخل قد نشأت في سياق غربي وفُصِّلت من أجله، وبالتالي لم تستطع أن تستوعب تنوع وتعقيد الأشكال بالغة التنوع لكفاحية العالم الإسلامي. ولهذا الغرض يُدخل بايات مفهوم "التضامن المتخيَّل"، الذي يتناول بصفة خاصة أسئلة تشكيلات التضامن، وبالتالي الفعل الجماعي.

بعد مقال بايات الذي يركز على الجانب النظري لدراسة الحركات الإسلامية، يقدم مقال إليس جولدبرج Ellis Goldberg "تحطيم الأصنام والدولة: الأخلاق البروتستانتية والراديكالية السُنِّية المصرية" دراسة حالة للحركات الإسلامية في مصر. وهو يبني على كتابات سابقة لدارسين للشرق الأوسط ألمحوا إلى تشابهات بين البروتستانتية والكفاحية الإسلامية المعاصرة، ليقدم مقارنة تتميز برؤية عميقة بين كالفينية القرن السادس عشر في أوربا والحركات السُنِّية في مصر في القرن العشرين – بالتحديد الإخوان المسلمين والجهاد والتكفير والهجرة ومجموعة الفنية العسكرية، من حيث اهتمام الظاهرتين الغالب بالسلطة. فالحركات في الحالتين كانت نتاجا لدول قوية ترأسها شخصيات تتمتع بسلطة غير محدودة، سعت لمواجهة السلطات الدينية والسياسية التقليدية. فيما يتعلق بالسلطات الدينية، آمن أنصار هذه الحركات بأن البشر يجب أن يتعاملوا مع نصوص الوحي مباشرة بلا وسطاء، فرفضوا بذلك قبول دور وسلطة الكهنة والعلماء كمفسرين لهذه النصوص. من جهة أخرى، نظرا لأن البروتستانت والنشطاء الإسلاميين آمنوا بأن البشر خُلقوا ليعبدوا ربهم، فإنهم اعتبروا التعلق بأي سلطة سياسية دنيوية شكلا من الوثنية. وبالتالي وقفت هذه الاتجاهات على النقيض من النظام السياسي والاجتماعي السائد واعتبرت نفسها في حرب مع الحكام الطغاة إلى حد إقرار استعمال العنف ضدهم. يقدم جولدبرج، بفحص البروتستانتية والنشاطية السنية في ضوء ما سبق، تفسيرا بديلا للتصورات السائدة لصعود ما يسمى الاتجاهات الأصولية، يربطها بعملية بناء الدولة لا بالرأسمالية (بالنسبة للبروتستانتية) ولا بالحرمان الاجتماعي– الاقتصادي (بالنسبة للكفاحية السنية) وفقا للتصورات السائدة.

(5) الدولة

التنظير للدولة في سياق الشرق الأوسط له مسار وتاريخ طويلين، حددا شكل حقل دراسات الشرق الأوسط ذاته، وشكلا إلى حد كبير أحد المسلمات التي أصبحت تحدد استثنائية المنطقة وتأخرها كما جاء في واحد من أحدث تقارير التنمية البشرية. في 2010 أدت الادعاءات بشأن "نقص" الحرية والديمقراطية إلى اعتبار الشرق الأوسط مساحة مصابة بالفساد والسلطوية والحكم الأوتوقراطي بحيث لا يمكن تخيل إمكانيات التجديد فيها.

لكن الثورات العربية في 2011 كانت علامة على لحظة مختلفة في إعادة التفكير في الدولة والمقاومة وحركات النضال الاجتماعي. تخاطب مقالات هذا القسم جانبين مختلفين شكلا المناقشات عن الدولة والمجتمع في العلوم الاجتماعية، وهما العلاقة بين الدولة والأمة من جهة (مقال سامي زبيده Sami Zubaida) وكيفية عمل وتكنولوجيات القوة (مقال فينا داس Veena Das). يقدم المقالان إمكانيات للتفكير في تشُّكل الدولة في المنطقة، وأيضا يشيران إلى تنميطات ومداخل المعرفة التي يمكن أن تساعدنا في فهم الموجات الحالية للتغيير التي غمرت المنطقة.

من الذي يأتي قبل الآخر؟ الأمة أم الدولة؟ هذا هو السؤال الذي يسعى سامي زبيده للإجابة عنه في مقاله "الشظايا تتخيل الأمة: حالة العراق". يبين زبيده مستعملا مفهوم بندكت آندرسون "الجماعات المتخيَّلة" كيف أتت الأمة في العراق نتاجا للدولة التي أقيمت تحت الانتداب البريطاني. وهو يرى، بالتركيز على السنوات الأولى للاحتلال البريطاني للعراق عام 1917، وثورة العشرين التالية (1920)، وإعلان العراق دولة تحت حكم الأمير فيصل بن الشريف حسين في العام التالي، أن العراق عندما أتى البريطانيون كان مشكلا من "شظايا" عديدة، لديها مصالح وولاءات متنوعة وأحيانا متعارضة. وبرغم أن ثورة العشرين رفعت شعارات قومية للمرة الأولى، مشتقة من المشاعر المضادة للبريطانيين وتبشر بتكوين الأمة المتخيَّلة، لم تكن هناك فكرة واضحة عما يشكل الأمة العراقية. فقط تحت حكم فيصل وضعت الدولة بالفعل حدود الفكر القومي من خلال سياساتها الإدارية والاقتصادية والمالية. وما زالت هذه الحدود تؤطر سكانها، بل وتؤطر العناصر السياسية التي تعارض الدولة العراقية أو تقوضها من أجل العروبة أو الإسلام أو الهويات الانفصالية.

ترى فينا داس في مقالها "توقيع الدولة: مفارقة الغموض"، الذي يركز على العنف في الأحياء الفقيرة في الهند، أننا لا نستطيع أن نحلل الدولة، لا كتنظيم عقلاني – بيروقراطي فقط ولا كمجرد صنم. بالأحرى نحن في حاجة إلى النظر في أشكال للسيطرة تتراوح بين نمط عقلاني ونمط سحري للوجود. والنمط العقلاني يكون الأكثر بروزا في بنى الحكم والسيطرة مجسدة في القانون، وبالمثل في الأماكن والفاعلين الذين يطبقون القانون. في هذه اللحظة تبدو الدولة لأعضاء مثل هذه الجماعات المحلية [كالأحياء الفقيرة] كقوة بعيدة ولكن

ساحقة، تُثقل بشدة على حيواتهم اليومية وتتكرر في قصص وشائعات ونميمة بشكل يومي. لكن الدولة موجودة أيضا في حياة هذه الجماعات من خلال ما تسميه فينا داس "ممارسات سحرية". ليست هذه الممارسات قصصا خيالية عن الدولة، بل هي واقعية ولها عواقب واقعية بالنسبة للناس، تُوقعهم في فخ مركب من القوة والغموض، وتصطف إلى جانب القوى الخطرة، وبالتالي تُنتِج أوضاعا تعرضهم للخطر. إن ما يتيح الإنتاج المتواصل لهذا الوجود المزدوج للدولة (العقلاني والسحري) هو التداخل أو التراوح المستمر بين الوضوح والغموض.

من الناحية المنهجية، تقترح فينا داس نقل الاهتمام البحثي إلى عمليات الحياة اليومية وممارساتها، لكي نستطيع فك تقنيات السلطة وكيفية عملها خارج الأماكن التي نتوقع أن قوة الدولة تقيم فيها. في تحليلها، مثل هذه الدهاليز اليومية تشمل لحظات مواجهة الخطوط الضبابية بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني، بين الوثائق المزيفة والحقيقية، بين الشفاهية والكتابة، ففيها تكون الدولة حاضرة في حيوات الجماعات المحلية. من الناحية الإثنوجرافية، يشمل ذلك لحظات تطبيق القانون، حين تواجه افتراضات وضوح القواعد سوء قراءة وإبهاما ومحاولات لجعل هذه القواعد واضحة باستدعاء تنميطات تقاليد وعادات العوالم المحلية. وتشكل الطبيعة الاعتباطية لتنظيمات الدولة وغموض الحدود العملية بين الدولة والجماعة المحلية موضعا آخر لتجلي غموض الدولة.

إذا كانت الدولة مبهمة تماما على هذا النحو، كيف تدعي إذن أنها شرعية في مواجهة أوضاع التزوير والفساد والعنف والغموض داخل إجراءاتها وأماكنها نفسها؟ ترى فينا داس أن ادعاءات الشرعية تكمن في تدوير اللغة والمنطوقات؛ مثلا في شكل أعذار وادعاءات بشأن عجز الفقراء والأميين عن الفهم وممارسات حجب المعلومات باسم النظام العام. إن قوة الدولة إنما تُنتِج نفسها من خلال مثل هذا الخطاب وتدويره. ولأن مشروع الدولة يظل دائما غير مكتمل، فإن إفراطاته وحدوده على السواء إنما يمكن رصدها بأفضل شكل عند الحواف، التي لا يجب أن تُفهم كمحيط، لأنها تشكل بالأحرى الجسم السياسي ذاته الذي تحكمه الدولة.

وختاما، تتمنى هيئة تحرير الكتاب أن يجد فيه القارئ مدخلا مناسبا يثير شهيته لمتابعة الرؤى البديلة المتجددة في العلوم الاجتماعية. وفي هذا الصدد نود أن نشكر مؤسسة فورد

ومركز دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية بالقاهرة على دعمهما الذي لم يكن هذا الكتاب ليرى النور لولاه. كما تشكر هيئة التحرير الباحثتين شمس لبيب وملك لبيب علي ما بذلتاه من وقت وجهد دؤوب من أجل أن يخرج هذا الكتاب في أفضل صورة ممكنة، خاصة فيما يتعلق بجمع المادة العلمية والتنسيق بين كافة الأطراف المشاركة في المشروع. وأخيرا وليس آخرا، نخص بالشكر الأستاذة رضوي وسيم مساعد مدير مركز دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية علي مساهمتها القيمة في متابعة جميع النواحي الإدارية التي تخص الجامعة فيما يتعلق بهذا المشروع.

هيئة تحرير الكتاب.

هوامش المقدمة

(1) Lisa Anderson, "Scholarship, policy, debate and conflict: Why we study the Middle East and why it matters", Middle East Studies Association presidential address

http://fp.arizona.edu/mesassoc/Bulletin/Pres%20Addresses/Anderson.htm

البــاب الأول
سؤال الجوهرانية في إنتاج المعرفة



الفصل الأول

النظرية في الأنثروبولوجيا: المركز والمحيط(*)

آرجون أبادوراي

تستحق رواية شيري أورتنر Sherry Ortner لتطور الدراسات الأنثروبولوجية الاحترام، بسبب تعقيد حجتها، ولأنها تفتح سلسلة من الإمكانيات المثيرة للاهتمام أمام النقد الذاتي النظري بين الأنثروبولوجيين. في هذا المقال سأتناول تيمة لم تتعرض لها أورتنر بشكل مباشر، قد يضيف أخذُها في الاعتبار لعمل أورتنر. وتتضمن التيمة دلالة المكان في بناء نظرية أنثروبولوجية في الفترة التي بدأت بالحرب العالمية الثانية.

مثل قصة "الخطاب المسروق" (**)، يحتل المكان مقدمة الوعي الأنثروبولوجي إلى حد كبير، بحيث تُعتبر أهميته أمرا مسلما به. لكن استكشاف نتائج ذلك لم يتم بشكل منهجي. قد يطال النزاع أي شيء آخر، لكن فكرة أن الثقافة هي بُعد محلي في السلوك البشري افتراض عنيد وواسع الانتشار. وبرغم أن هذا الافتراض قد تأخر تقويمه بشكل نقدي، ليس هذا المقال هو الصيغة المناسبة للجدل بشأنه. ما يبدو مناسبا هو أن يضطلع المهتمون بمستقبل النظرية الأنثروبولوجية بتحليل منهجي للمكانية كقضية مفهومية، وللمكان باعتباره نظيرها العيني[2]. التعليقات التالية ترمي فحسب إلى وضع خطوط عامة لسلسلة من التيمات (بمجموعة قليلة من الأمثلة) تبين أهمية النظر إلى تاريخ النظرية الأنثربولوجية من هذه الناحية.

منذ أواخر القرن التاسع عشر على الأقل، اعتمدت النظرية الأنثروبولوجية دائما على ممارسة الرحيل إلى **مكان ما**، من الأفضل أن يكون بعيدا عن العاصمة النظرية والثقافية للباحث

الأنثروبولوجي، بعيدا جغرافيا وأخلاقيا واجتماعيا. كان العلم بالآخر مرتبطا بشكل لا فكاك منه بالرحلة إلى مكان آخر. لكن مسألة نوع المكان الآخر كانت مرتبطة بطريقة معقدة بتاريخ التوسع الأوربي وتقلبات الاعتبارات العملية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، وتغيرات أذواق المثقفين الغربيين. وبدورها أثرت التغيرات في التنظير الأنثروبولوجي - المتأثرة بتغيرات مكان البحث [الأنثروبولوجي- م] بطرق لم تُفهم بعد جيدا - في موضات الرحلة الأنثروبولوجية. الأماكن إذن (أي مساحات أو مواضع أو ثقافات أو مجتمعات أو أقاليم أو حتى ثقافات معينة) هي موضوعات الدراسة الأنثروبولوجية، وهي أيضا الرابط الحاسم بين الوصف والتحليل في النظرية الأنثروبولوجية.

لنبدأ بملاحظة لن يختلف عليها كثيرون: برغم أن كل الأنثروبولوجيين يعملون في مجال "الآخرية" [:دراسة آخر ما - م]، يمكن أن نلاحظ أن بعض الآخرين كانوا دائما أكثر آخرية من غيرهم. منذ البداية كان إغراء الصغير والبسيط والأوَّلي والعلاقة المباشرة هو الذي يدفع روح الأنثروبولوجيا. وقد أدى هذا الدافع بصفة عامة إلى نتيجتين بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية. الأولى أن أشكالا بعينها من العلاقة الاجتماعية (مثل القرابة) ومن التبادل (مثل الهدية) ومن الاجتماع السياسي (مثل الدولة القائمة على العصبية **segmentary state**) كانت الموضوعات المفضلة التي شدت الاهتمام الأنثروبولوجي وشكلت النطاقات رفيعة المكانة للنظرية الأنثروبولوجية. النتيجة الأخرى أن أنثروبولوجيا المجتمعات المعقدة غير الغربية ظلت إلى وقت قريب مواطنا من الدرجة الثانية في الخطاب الأنثروبولوجي. ويشمل هذا الأثر الثاني نوعا من النزعة الاستشراقية العكسية، فبمقتضاها كان التعقيد ومعرفة القراءة والكتابة والعمق التاريخي والفوضى البنيوية تعتبر مؤهلات سلبية في صراع الأماكن للحصول على صوت في النظرية [الأنثروبولوجية] في العواصم الكبرى.

مع ذلك، هذا التشخيص لدور الحضارات المعقدة التقليدية في النظرية الأنثروبولوجية بالغ التبسيط وتآمري. فالواقع أن أنثروبولوجيا الحضارات المعقدة موجودة بالفعل، لكن في شكل خاص. في هذا الشكل، تصبح أدوات نظرية قليلة بسيطة كنايات وبدائل للحضارة أو المجتمع [المعني-م] ككل. من أمثلة هذه الأدوات: التراتبية في الهند [نظام الطبقات المغلقة- م]؛ الشرف والعار في البلدان المحيطة بالمتوسط؛ التقوى البنوية **filial** في الصين. وهي جميعا أمثلة على ما يمكن تسميته بالمفاهيم الحارسة لأبواب النظرية والمفاهيم الأنثروبولوجية،

أي تلك التي يبدو أنها تضع حدودا للتنظير الأنثروبولوجي عن المكان محل البحث، بتحديد الأسئلة الجوهرية والمهيمنة التي تستحق الاهتمام في الإقليم.

برغم أن مثل هذه المفاهيم الحارسة بطيئة التغيُّر بشكل خاص فيما يتعلق بالحضارات المعقدة التقليدية، هناك شيء من ذلك البطء في التنظير الأنثروبولوجي عموما. على هذا النحو أصبحت أفريقيا موضع أشكال اجتماعية كلاسيكية عديدة، مثل النَسَب والبنى الاجتماعية القائمة عليه؛ وأُصبحت أمريكا الجنوبية المدارية الممثل الرئيسي للتنظيمات الثنائية والخطاب الأسطوري المُبَنيَن؛ وأصبحت جزر ميلانيزيا Melanesia [الواقعة جنوب آسيا وخط الاستواء وشمال أستراليا– م] المعرض الأساسي للتلاعب بمواد الجسد في إدارة المجتمع والكون؛ وأصبح سكان أستراليا الأصليون المثل الأهم للتوتر بين البساطة في البنية والتعقيد التصنيفي؛ كما أصبحت جزر بولينيزيا Polynesia [الواقعة شرق ميلانيزيا ووسط المحيط الهادي– م] المكان المركزي لآليات التبادل بين المتضادات، وهكذا. هذا لا يعني أن مثل هذه القضايا لم تجرِ إثارتها أبدا في سياقات أخرى بخلاف سياقاتها الكلاسيكية، بل يعني أن المواضع الأصلية تظل تحتفظ بسلطة خاصة فيما يتصل بالقضايا النظرية المطروحة. ولا هو يعني القول بأن هذا الميل لرؤية مجتمعات بأكملها من خلال منظور مفهومي معين ما هو أمر غير تاريخي، بلا ديناميكيات أو سياق أو تفسير.

المسألة هي أن هناك ميلا لأن تصبح أماكن ما واجهات لعرض قضايا معينة عبر الزمن، وأن بعض مصادر ونتائج هذا الميل لم تُفهم جيدا. هناك نتيجتان لهذا الميل، المُعلَن بشكل خاص في حالة المجتمعات المعقدة. الأولى هي ميل (خفي) لأن يتخذ النقاش حول القضايا النظرية طابعا محليا حصريا، كما تتأخر، في المقابل، دراسة قضايا أخرى في المكان المعني، وبالتالي تتعرض الطبيعة الكلية للتفسير الأنثروبولوجي لمجتمع معين لخطر تشوه بالغ. هنا، السؤال المركزي الذي يجب على الأنثروبولوجيين أن يوجهوه لأنفسهم بشأن النظرية الأنثروبولوجية عبر الزمن، وفي أي لحظة من الزمن، يتعلق بالطبع بما إذا كانت هذه المفاهيم الحارسة، هذه الكنايات النظرية، تعكس حقيقة شيئا مُهما بشأن المكان المطروح للبحث، أم تكشف عن فرضٍ اعتباطي نسبيا لأهواء موضة أنثروبولوجية على أماكن معينة.

بمجرد طرح هذا السؤال، فإنه يتفكك إلى حشد من أسئلة أكثر دقة. لماذا وفَّرت الوحدات الأهلية الأفريقية المادة الرئيسية للماركسية الأنثروبولوجية الفرنسية منذ أواخر السبعينيات؟

لماذا يبدو التمسرح كجانب من الحياة الاجتماعية بارزا بشكل خاص في أجزاء من الأرض القارية والجزر في جنوب شرق آسيا؟ لماذا كانت دراسات ميلانيزيا وأوشيانيا Oceania [مجموعات جزر المحيط الهادي بصفة عامة بما فيها ميلانيزيا– م] الأقوى في نقد الجوانب الرئيسية لنظريات البنية الاجتماعية التي تولدت عن أفريقيا؟ لماذا كانت أفريقيا جوهرية بهذا الشكل في "الانعطافة الرمزية" في أواخر الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين؟ ولماذا تميل الأنثروبولوجيا الرمزية الكلاسيكية الآن إلى الازدهار بشكل أكبر في أمريكا الجنوبية المدارية وأوشيانيا؟ هل هناك شيء في المدن الأفريقية يجعلها القاعدة الأغنى لتطور أنثروبولوجيا المدن في الستينيات، بينما ظلت دراسة المدن في أجزاء أخرى من العالم خارج الموضة حتى وقت قريب جدا؟

مثلما قلت من قبل، كل سؤال من هذه الأسئلة له شكل عكسي: إذا كانت الأماكن أصبح كل منها بمثابة وصي على سمات ثقافية بعينها أو على أشكال معينة من العلاقات الاجتماعية، ألا يؤثر ذلك على طريقة تحليل هذه السمات وعلى أشكال الاجتماع في أماكن أخرى؟ هل تميل المدن بالتعريف إلى الاتسام بشكل مفرط بالشبكات والسمسرة والإثنية ومنظمي المشاريع بسبب حقوق نشر أفريقية أصلية؟ هل هناك إفراط في النظر لكل أشكال عدم المساواة المنظمة ثقافيا من خلال مجاز الطبقة المغلقة [الهندوسية– م]؟ هل تُنسب الرابطة الخاصة بين الطبيعة والثقافة في الخطاب الأسطوري في أمريكا الجنوبية المدارية وإيديولوجيتها الثنائية بلا ضوابط إلى أماكن يكون فيها ذلك أقل مشروعية؟ هل سيطر النموذج الأفريقي للبنى القائمة على النَسَب على وصف البنية الاجتماعية في الشرق الأوسط ومرتفعات غينيا الجديدة وأماكن أخرى؟

فوق ذلك هناك مشكلة أخرى وهي العلاقة بين المكان والمقارنة والتعميم في النظرية الأنثروبولوجية. تصبح المقارنة صعبة بقدر تأثُر التنظير الأنثروبولوجي بشكل غير واعٍ بانتقال مواضع إنتاجه، لأن البُعد النقدي للتباين (ليس فقط في البيانات ولكن في العلاقة بين الملاحظ [الباحث– م] والملاحَظين) لم يتم اختباره. حين كانت المقارنة (والتعميم) ناجحَين في الأنثروبولوجيا، كان ذلك غالبا في سياق المجتمعات الصغيرة، وفي شأن نواح عالية التنظيم schematized للحياة الاجتماعية، مثل القرابة. لكن كلما كانت المجتمعات محل النظر أكثر تعقيدا وكتابية وتاريخية، كلما أصبح تحقيق النزع من السياق الذي يُسَهِّل التعميم

أصعب. كذلك تصبح المقارنة أصعب حين تركز الاهتمامات النظرية على النواحي النوعية والذاتية والخاصة بالخبرة في الحياة الاجتماعية، بدلا من الظواهر الكمية أو الموضوعية أو البنيوية. على ذلك يميل "المنعطف التفسيري" في الأنثروبولوجيا الثقافية، الذي يرجع إلى أوائل السبعينيات، والاهتمام مؤخرا بتاريخية المجتمعات صغيرة النطاق، وقد لاحظتهما أورتنر، إلى مواصلة الاتجاه القديم في الأنثروبولوجيا، وهو موضعة الظروف البشرية. من الناحية الأخرى تميل الاتجاهات المتأخرة الأخرى في الأنثروبولوجيا، التي تناولتها أورتنر، والتي تركز على الممارسة والاقتصاد السياسي، إلى البحث عن انتظامات عابرة للثقافات.

يترتب على إجراء اختبار تاريخي كامل لهذه القضايا (بافتراض التسليم بمشروعية اتجاهها العام) أن نأخذ في الاعتبار مجالا كاملا من العوامل التي لم يتناول الأنثروبولوجيون سوى بعض منها، بما في ذلك الميالون منهم للتأمل التاريخي. هذه العوامل تشمل: القوة النظرية لـ"العمل" المؤسِّس في موضعه في العواصم الكبرى ومكانة مؤلفه في المؤسسة [الأكاديمية–م] التي يعمل بها، وارتباط ذلك بالمفاهيم الحارسة تلك؛ التغيرات في ترحيب الحكومات المضيفة أو النخب المحلية بالعمل الأنثروبولوجي وبأصناف معينة منه؛ التغيرات في التفضيلات الجغرافية والنظرية للوكالات المموِّلة للبحث؛ التغيرات في المكانة التي تحققها العلوم الاجتماعية الأخرى المجاورة، وصولا إلى التساوي مع الأنثروبولوجيا في المكان المعني أو حتى تجاوزها تماما؛ التغيرات في مدى اهتمام الأنثروبولوجيين بالعمل في تخصصات أكاديمية أخرى مثل التاريخ واللغويات والاقتصاد والنقد الأدبي؛ سرعة تطور مهنة أنثروبولوجية مستقلة في المكان المعني؛ علاقات الأساتذة بالطلبة في اختيار موقع العمل الميداني والمدخل النظري؛ رغبة الأنثروبولوجيين في تمييز إسهاماتهم عن النظريات أو المفاهيم المرتبطة بمكان معين. فوق ذلك، كثير من هذه العوامل ليست مستقلة، بل بالأحرى مترابطة بشكل متبادل بطرق معقدة. لكن طبيعة الأماكن المعينة [:محل الدراسة–م] عامل ذو أهمية خاصة في تأكيد تفاعل هذه العوامل في أية فترة بعينها، أو بشأن أية مشكلة بعينها في النظرية أو المنهج، لكنه عامل مقدَّر بأقل من قيمته.

الواقعة المركزية هنا هي أن البيانات [:مادة البحث–م] التي يجدها الأنثروبولوجيون في هذا المكان أو ذلك ليست بيانات مستقلة [أو محايدة–م] تُستعمل لبناء نظرية والتحقق منها، فهي في الواقع كتلة معقدة للغاية من الوقائع المحلية ومصادفات [تطورات–م] النظرية

في العواصم الكبرى. لا حاجة للقول بأن كل العلوم الاجتماعية والإنسانية تشترك في هذه المشكلة بشأن العلاقة بين النظرية والبيانات؛ الملاحِظ والملاحَظ؛ الذات والموضوع. ما أقوله هو أن جانب "المكان" من هذه المشكلة أكبر في الأنثروبولوجيا منه في أيٍّ من العلوم الإنسانية الأخرى – مع استثناء محتمل للتاريخ – وأن درجة اهتمام الأنثروبولوجيين بهذا العامل تتناسب عكسيا حتى الآن مع أهميته. في حالتي الأنثروبولوجيا والتاريخ لا يكون ارتباط المكان بجمع البيانات ارتباطا عرضيا تافها، وإنما هو بعد حيوي لموضوع هذين التخصصين، نظرا لتوجهاتهما الفردية والكيفية والحكائية.

نظرا لأن جانبا كبيرا مما قلته حتى الآن مجرد خطوط عريضة وذو طبيعة جدالية، أختم بمثلين، أحدهما يركز على المكان والثاني على النظرية.

فيما يتعلق بالمكان، لننظر حالة الهند. لقد ركزت الدراسات الأنثروبولوجية للهند إلى حد كبير، سواء من حيث وصف الجماعة أو من الناحية النظرية، على مؤسسة الطبقة المغلقة caste وإطارها الإيديولوجي، أي التراتبية. كانت هناك أصوات أقلية مهمة، تجريبيا ونظريا، تناولت القبائل والمدن والأسر والمعابد وجماعات النساك. والتفت البعض إلى مشكلات إيديولوجية أخرى، مثل السلطة والشرعية والخصوصية الفردية والحياة المنزلية (بدلا من مجرد التراتبية وتوأمها: النقاء/ التلوث). ومع ذلك حين يُشار إلى الهند في النطاقات المركزية للنظرية الأنثروبولوجية، نادرا ما تكون ثمة نقطة أخرى سوى الطبقة المغلقة والتراتبية. في الواقع، ظهرت في جنوب آسيا في السنوات القليلة الماضية مجموعة معقدة للغاية من الأنثروبولوجيات، تلعب فيها الاهتمامات الكلاسيكية بالتراتبية جزءا، لكنها لا تسيطر على مجمل العملية البحثية[3]. لكني أظن أن أمامنا وقت طويل قبل أن تصبح هذه المساهمات الأنثروبولوجية المحلية قادرة على أن تحتل مكانا في الخطاب الأنثروبولوجي في العواصم الكبرى. تقدم الهند مثلا بارزا للثقب الأسود الأنثروبولوجي، الذي تختفي فيه مجموعة متنوعة من الأفكار والنتائج والاحتمالات عن النظرة المحدقة [للعالم الأكاديمي–م] في العواصم الكبرى.

أورتنر على حق تماما حين تلاحظ أن "التاريخ" و"الممارسة" رمزين مهمين للنظرية الأنثروبولوجية المعاصرة. جزء من أهمية فكرة الممارسة، خصوصا كما يناقشها بيير بورديو Pierre Bourdieu، هي أنها تشجعنا على اختبار التعقيدات الخاصة بين الذات

والموضوع في النشاط الأنثروبولوجي. إحياء الاهتمام بالتاريخ له في حد ذاته علاقة بالغة التعقيد بالتيمة التي يطرحها هذا المقال، لأنه يتخذ أشكالا مختلفة للغاية في الأماكن المختلفة. فمن جهة، هناك موضات نظرية مستقلة بعينها، تشمل التقاء التاريخ والبنية وطبيعة التمسرح في السياسة ومشكلة الزمن الإثنوجرافي، لها أهمية خاصة في منطقة المحيط الهادي وفي جنوب شرق آسيا، وبالتالي قد تنقل انطباعا خاطئا بأن مشكلة التعامل مع التاريخ لم يشتبك معها بشكل دال الأنثروبولوجيون الذين يعملون في مناطق أخرى (مثل الهند أو أفريقيا أو الشرق الأوسط أو السكان الأصليين في أمريكا الشمالية أو الصين)، ممن قد تكون لهم برامج عمل نظرية مخالفة تماما. بالتالي تُخفِي المواضع الجغرافية للاهتمام "الجديد" بالتاريخ بالفعل حقيقة أن الأنثروبولوجيا ككل قد تزحزحت نظريا بطرق جعلت الأنماط القديمة لتناول التاريخ والسياقات المكانية له تبدو أقل إثارة للاهتمام. في الواقع، تعكس الالتقاءات التي تحدث بين ممارسة الأنثروبولوجيا والتاريخ عددا كبيرا من الاختلافات، بعضها يتعلق باهتمامات ومناهج أقدم في كل من التخصصين الأكاديميين في مختلف الأماكن التجريبية. بالتالي يختلف حوار التاريخ والأنثروبولوجيا اختلافات كبيرة حين ننصت له في إندونيسيا عن مثيله في الهند أو أفريقيا أو أمريكا الوسطى أو أوربا، لأسباب تتصل كثيرا بتاريخ الأنثروبولوجيا بقدر ما تتصل بما يسميه مارشال زالنز **Marshall Sahlins** أنثروبولوجيا التاريخ.

على ذلك، علاقة المكان بالنظرية في الإنثروبولوجيا اليوم مزدوجة، بل متناقضة. من جهة كلما أصبحت أنواع معينة من التنظير في الأنثروبولوجيا شبه فلسفية، كلما أصبح المكان الأصلي للوصف الأنثروبولوجي غير ذي أهمية. من جهة أخرى هناك ميل متزايد لإنتاج مجموعات من الدراسات، تتميز بتعدد التخصصات العلمية والنظرة المقارِنة، لها أساس إقليمي من الناحية الإثنوجرافية، وتهدف إلى بناء نظرية انطلاقا من صورة لأقاليم وحضارات كبيرة. على الأرجح سوف تتعرض الهيمنة الاعتباطية لإقليم أو أقاليم على أخرى في صناعة النظرية الأنثروبولوجية إلى التشيؤ على أيدي الميل الأول، وللإحباط على يد الثاني. أما مسألة أيهما هو الإمكانية الأرجح فسوف تعتمد في النهاية جزئيا على رغبتنا في أن نعي بمشكلة المكان في تنظيرنا الخاص.

هوامش الفصل الأول

(*) نُشر هذا المقال بعنوان Theory in Anthropology: Center and Periphery في: Comparative studies in Society and History: An International Quarterly, Cambridge University Press, Vol. 28, No.2, April 1986

(**) قصة بوليسية قصيرة بقلم الأديب الأمريكي إدجار آلان بو، نُشرت في 1945. والفكرة فيها أن السارق وضع الخطاب المسروق على مكتبه أمام أعين الجميع ولكن في غلاف آخر، فضلل الكثيرين.

(1) استلهمت هذه الملاحظات مقال: Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," Comparative Studies in Society and History, 26:1 (1984), 126-66

(2) بقدر علمي كان السياق الوحيد الذي احتوى على أية مناقشة مباشرة لمشكلة المكان هو الجدل بشأن سياسة ما بعد الحرب العالمية الثانية والمبادرات المتصلة ببرامج دراسات المناطق في الولايات المتحدة. لكن هذه المناقشات كانت مقتصرة إلى حد كبير على أمور مالية واستراتيجية وبرنامجية، ولم تتناول الأمور الفكرية الأساسية. فوق ذلك، مشكلة المكان، بالنسبة للأنثروبولوجيين على الأقل، أكثر عمومية بكثير مما يقترحه عنوان دراسات المناطق.

(3) لقد تناول مقال آخر لنفس الكاتب مراجعة الوضع الحالي لأنثروبولوجيا جنوب آسيا ببعض الإطالة، وسيُنشر في: American Ethnologist (Spring 1986)

الفصل الثاني

نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي(*)

ليلى أبو لغد

مقدمـة

في 1987 أَعطيتُ نسخة من عملي الإثنوجرافي المنشور حديثا آنذاك لأسرة في جماعة مصرية بدوية كانت قد استضافتني خلال عملي الميداني من 1978 إلى 1980. لم يكن فيهم من يعرف الإنجليزية، وقليل منهم يعرفون القراءة والكتابة بالعربية، ومع ذلك كنتُ مهتمة بأن أعطيهم الكتاب. وقد أعجبتهم الصور الفوتوجرافية التي اخترتها بعناية بحيث تراعي طبيعة العين التي "يقرأ" بها الناس في هذه الجماعة، فحرصت على أن يوجد بها عضو واحد على الأقل من كل عائلة عرفتها. وقد ناقشنا الكتاب والهدف منه، وأبدى مضيفي أسفه لأنني نشرته بالإنجليزية، فقد كان مهتما بإقناع المصريين غير البدو بصلاحية طريقة حياته. كما أراد أن يعرف من سوف يهتم بالكتاب في أمريكا، من الذي سيقرأه؟ قلت له إن المهتمين ليسوا كثيرين، لكنني آمل أن يقرأه من يريد فهم العرب – وهم في معظمهم طلبة ودارسون متخصصون في فهم الطرق المختلفة التي يحيا بها البشر حول العالم.

بدا هذا الوصف للهدف المُعلَن للأنثروبولوجيا شاذا في هذا السياق؛ أجاب مضيفي: "نعم، المعرفة قوة. الأمريكان والبريطانيون يعرفون كل شيء، إنهم يريدون أن يعرفوا كل شيء عن الناس، عنا. وحين يأتون إلى بلد أو يأتوا ليحكموه يعرفون ما يريده الشعب ويعرفون كيف يحكمون". ضحكت قائلة "بالضبط!"، وقلت له إن هناك كتاباً مشهوراً لأستاذ فلسطيني في أمريكا قال هذا بالضبط [المقصود كتاب إدوارد سعيد: "الاستشراق"–م]. لقد

أثار مضيفي البدوي قضية عن سياسة المعرفة الأكاديمية بدأنا بالكاد، كباحثين غربيي التوجه، في استكشافها بشكل جدي. لقد فتح كتاب إدوارد سعيد، "الاستشراق" (169) [هذه الأرقام بين أقواس تحيل إلى أرقام المراجع في نهاية المقال–م]، بعد انتقادات سابقة عديدة (1، 12، 115)، هذا المجال من التساؤل. تلك هي القضية التي يجب أن تبدأ بها أية مناقشة للنظريات الأنثروبولوجية عن العالم العربي.

لن أقدم فيما يلي قائمة شاملة بأدبيات أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، لكن سأتتبع أشكال وأنماط الخطاب الأنثروبولوجي عن العالم العربي. سأركز على النظرية وسأقصر المناقشة في معظم الأحوال على الأعمال الأنثروبولوجية التي نُشرت بالإنجليزية أو تُرجمت إليها في العقود الماضية. إنني مهتمة بعلاقة أنثروبولوجيا العالم العربي بمشروعين متمايزين نوعا ما: دراسة المنطقة والنظرية الأنثروبولوجية بشكل أعم. تقدم مراجعات مهمة أخرى (70، 99) تفاصيل أكثر ومنظورات مختلفة، وتميزت مراجعة جيلسنان Gilsenan، بأنها مراجعة بريطانية تتميز بذكاء كبير وبعمق تاريخي.

سأبدأ بدراسة الأنثروبولوجيين الذين، برغم اعتماد كتاباتهم على عمل ميداني في جزء من أجزاء العالم العربي، وجهوا أبحاثهم بالدرجة الأولى إلى أنثروبولوجيين خارج دائرة المتخصصين في الشرق الأوسط، وحازوا اهتمامهم. وقد تركزت مساهماتهم في النظرية الأنثروبولوجية في منطقتين مترابطتين: نظرية المعرفة وتحليل الثقافة أو الإيديولوجيا. وسوف أعود في النصف الثاني من هذا المقال إلى الكتابات الأنثروبولوجية التي تضع نفسها بالكامل داخل دراسات الشرق الأوسط العربي، وفي نفس الوقت تتناول اهتمامات نظرية، أو تخاطبها. وسوف أبين أن نطاقات التنظير الأنثروبولوجي عن العالم العربي قليلة وأبدأ في طرح أسئلة بناء على هذه الملاحظة. لماذا تَوَزَّع التنظير على هذه النطاقات بالذات؟ لماذا كان لهذه النطاقات تلك الحدود المعينة؟ ما هي الموضات والقوى التي توجِّه التوزيع؟ ما هي الحدود والاستبعادات ومناطق الصمت التي تترتب على هذا التوزيع؟

آمل في أن أوضح من خلال هذا التأمل النقدي في كتاباتي وكتابات زملائي أن بحثنا العلمي لا يتناول العالم المعقد من الخارج فحسب، بل كان أيضا جزءا من هذا العالم. هذه المراجعة جزئية مثل غيرها من المراجعات. فقد كان عليَّ أن أنتقي، و لم أستطع أن أفي بحق كثير من الأعمال الممتازة التي أستشهد بها، من حيث دقتها ومجال حججها ونطاقها

الإثنوجرافي. هذه المراجعة لها موضع - أي أنها قراءة وكتابة تنبع من مكان معين. فهي صادرة عن فرد له موضعه الشخصي والثقافي والسياسي والتاريخي. أرجو أن أوضّح أن الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك.

الاستشراق والأنثروبولوجيا

عادة لا يعتبر الأنثروبولوجيون أنفسَهم مستشرقين (وعادة ينظر إليهم المستشرقون التقليديون باستعلاء) لأن تدريبهم في تخصص الأنثروبولوجيا أقوى من تدريبهم في لغات وأدبيات وتاريخ الشرق الأوسط. لكنهم مع ذلك يقعون داخل تعريف إدوارد سعيد للمستشرق باعتباره "كل من يدرّس ويكتب عن ويبحث الشرق" (2: 169). لكن سعيد يعني شيئا أكثر تحديدا وأكثر عمومية في نفس الوقت مما يشير إليه هذا التعريف البسيط. فهو يُعرّف الاستشراق بأنه "أسلوب في التفكير مبني على تمييز وجودي ومعرفي بين 'الشرق' و(في معظم الأحيان) 'الغرب' ". وهو يرى أيضا أن الاستشراق هو "مؤسسة عامة للتعامل مع الشرق - التعامل معه بإصدار تصريحات بشأنه، بإجازة رؤى بشأنه، بوصفه، بتدريسه، بتنظيمه، بحكمه" (3-2: 169). هذا المدخل الفوكودي [نسبة لميشيل فوكو-م] للاستشراق كـ"تشكيل خطابي" يتيح لسعيد تحليل مجموعة كاملة من النصوص بما يشكل حقلا لدراسة التيمات والتوافقات والترابطات ومناطق الصمت، وتبيان كيف تتداخل هذه النصوص مع المشروعات السياسية والاقتصادية لاستعمار "الشرق".

هل الأنثروبولوجيا، التي تعتبر صياغات سعيد إشكالية (مثلا 44) ومحيرة، متورطة في ذلك؟ التعارض التشميلي totalizing بين الشرق والغرب ليس رائجا بوجه خاص في الأنثروبولوجيا، فهناك ثنائيات أخرى أبرز مثل البدائي/ الحديث، الأسود/ الأبيض، المتوحش/ المتحضر، والآن: الذات/ الآخر. بل يرى البعض أن المجتمعات المعقدة التي تعرف القراءة والكتابة مثل مجتمعات الشرق الأوسط أو شبه الجزيرة الهندية لا تتناسب بسهولة مع هذه الثنائيات، وكانت لهذا السبب بمثابة مواطنين من الدرجة الثانية فيما يتعلق بالتنظير الأنثروبولوجي (راجع 18). كذلك يرى سعيد أن أحد أهم السمات الصادمة في الاستشراق هو نصيته، خصوصا طريقة خلق الحقائق عن "مكان واقعي" يسمى الشرق من

نصوص يبدو أنها تحيل فقط إلى نصوص أخرى بسبب مرجعيتها. وهو ما يسميه الطبيعة الاقتباسية للاستشراق. هنا أيضا سوف يبدو الأنثروبولوجيون للوهلة الأولى أبرياء، نظرا لأنهم يعتزون بالعمل وسط جماعات لم يزرها أحد سواهم، ويميلون لجمع المادة البحثية من "الحقل"، لا من المكتبة. أو، كما أشار النقاد الجدد للإثنوجرافيات –باعتبارها– نصوصا، أنهم من المفترض أن يحصلوا على حجيتهم بأدوات من قبيل الاقتباس مما دونوه في العمل الميداني والقصص الدالة التي تشهد على وجودهم في أماكن الفعل و"خبرتهم المباشرة" (45، 126، 127).

لكن بقدر ما كان استعمار الشرق الأوسط كما حلله سعيد ليس إلا أحد لحظات سيطرة أوروبا على بقية العالم، ربما يُتوقع أن تأتي انتقادات لارتباط الأنثروبولوجيا بالاستعمار تتبع خطوطا مشابهة لنقد سعيد. وهناك بالفعل أدبيات متنامية عن الموضوع بشأن الأنثروبولوجيا، معظمها يتجاوز بكثير الحجج التبسيطية والمؤامراتية الخاصة بخدمة الاستعمار، من قبيل اتهام الأنثروبولوجيا بأنها تبرر الحكم الاستعماري. مثل هذه الحجج يسهل تفنيدها بحكايات عن أنثروبولوجيين معينين عارضوا المسئولين الاستعماريين أو حاولوا أن يساعدوا "السكان الأصليين" أو الدفاع القائل بأن الأنثروبولوجيين ليبراليون، فكانوا، مثل فرانز بوس Franz Boas، في طليعة المعركة ضد المركزية العرقية والعنصرية.

يحاول سعيد والنقاد الأكثر عمقا لعلاقة الأنثروبولوجيا بالاستعمار (20، 23، 46، 77، 125، 172) الوصول إلى شيء أكثر دقة وعمومية، هو ما يسميه سعيد "تقسيم الوعي الجيوبوليتيكي إلى نصوص جمالية وأكاديمية واقتصادية واجتماعية وتاريخية وفيلولوجية" (12: 169). وقد يتم ذلك من خلال أفراد، كما يقترح سعيد في فقرة تشير إلى النقطة البديهية القائلة بأنه:

> إذا كان صحيحا أنه لا يمكن لأي إنتاج للمعرفة في العلوم الإنسانية أن يتجاهل أو ينفي أبدا اندراج مؤلفه كذات إنسانية في ظروفه الخاصة، لا بد أن يكون صحيحا أيضا أنه بالنسبة لأوربي أو أمريكي يدرس الشرق لا يمكن إنكار الظروف الأساسية لحضوره الفعلي، وهي أنه يواجه الشرق كأوربي أو كأمريكي أولا، وكفرد ثانيا. ولا يمكن بحال أن يكون وجودك كأمريكي أو كأوربي في مثل هذا الوضع مجرد واقعة خاملة بلا أثر. إنها كانت تعني،

> وتعني، وعيا، ولو خافتا، بالانتماء لقوة لها مصالح محددة في الشرق، والأهم الانتماء لجزء من الأرض له تاريخ محدد من التورط في الشرق، منذ عهد هوميروس تقريبا (11: 169).

تؤثر اللا مساواة البنيوية الجوهرية بين عالميّ الدارسين الغربيين وموضوعاتهم في العالم الثالث على التخصصات الأكاديمية التي يعملون فيها بطرق معقدة وغير مباشرة. هناك حاجة لاستكشاف أسئلة مثل: من يكتب عن من؛ من الذي تحدد مصطلحاته الخطاب؛ وحتى، كما يقول طلال أسد (23)، من يترجم مفاهيم من؛ لغة من تؤثر على لغة الآخر.

ذلك لا يعني إنكار أن هناك أفرادا استثنائيين، أو أن الأعمال الفردية دائما فريدة إلى حد ما، أو أن هناك تغيرات تاريخية يجب الانتباه لها، أو أن هناك تناقضات ومناطق غموض في أي وضع للخطاب/ العالم، وهي تناقضات تتضمن، كما يشير طلال أسد (18: 20)، إمكانية النقد الذاتي. لكن من المهم أن نتذكر أنه لا يوجد حل سهل للمشكلات التي أثارتها هذه الانتقادات الأكاديمية. فعلى عكس الهجمات الساذجة على دراسات الشرق الأوسط أو القراءات المغلوطة المتحمسة، مع وضد سعيد، يرى سعيد عن حق (322: 169) أن "جوانب الفشل المنهجي للاستشراق لا يمكن تفسيرها سواء بالقول بأن الشرق الواقعي مختلف عن تصوير الاستشراق له، أو بالقول بأنه لما كان معظم المستشرقين غربيين، لا يمكن أن نتوقع منهم أن يكون لديهم حس داخلي بماهية الشرق. مثل هذه الادعاءات، التي تنطبق بالمثل على الأنثروبولوجيا، تتجاهل أن "الشرق الأوسط" (أو أي منطقة إثنوجرافية أخرى) هي دائما شيء مبنِي construct، سياسيا وبحثيا، وتفترض أن معرفته يمكن أن تنفصل بطريقة ما عن القوة والوضع لتصنع شيئا نقيا - وهما ادعاءين رفض سعيد أن يقول بأيهما وبذل جهدا عظيما لتفنيدهما (10: 169). ينتج عن ذلك أن ادعاءات الحقيقة حتى لو صدرت عن أنثروبولوجي محلي يعيش مع المجتمع الذي يكتب عنه ويتماهى معه سيكون عرضة لنفس النوع من الأسئلة (أنظر 4، 13، 15، 78، 144، وحتى 55، 113، 146، بالنسبة لأبحاث الباحثين المحليين). النقطة الأكثر أهمية التي يطرحها سعيد هي أن أنواع تمثيلات الشرق التي قدمها المستشرقون لم تكن مجرد سوء فهم، بل كانت بالأحرى جانبا ضروريا لتأسيس وصيانة علاقة قوة معينة. سأعود إلى هذه الأسئلة بشأن ما يمكن أن يسمى "سياسة المكان" حين أفحص التنظير الأنثروبولوجي عن العالم العربي. قبل ذلك أود أن أتناول كتابات الأنثروبولوجيين الذين يبدو تنظيرهم أقل محلية.

تحليل الفعل البشري: الثقافة والإيديولوجيا والخطاب

في 1975 كانت أنثروبولوجيا الشرق الأوسط تتسم بالمحلية لدرجة أنه أمكن القول في آخر مراجعة كبيرة لوضع هذا الحقل البحثي، والذي ظهر في دورية *Annual Review of Anthropology*، أن "الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا قد فشلت إلى حد كبير في جذب انتباه باحثين بخلاف من كرسوا أنفسهم لهذه الدراسات"، وأن "المساهمات في الأدبيات الأنثروبولوجية القائمة على البحث في الشرق الأوسط قد فشلت، باستثناءات قليلة، في أن يكون لها تأثير مهم على الاهتمامات النظرية في حقل الإثنولوجيا" (183: 81). لم يعد الوضع الآن كذلك، فتستطيع إثنوجرافيا الشرق الأوسط أن تدعي أن لها اثنين من المنظرين الأنثروبولوجيين ذوي التأثير الواسع، هما كليفورد جيرتز Clifford Geertz وبيير بورديو Pierre Bourdieu، وكذلك بعض الشخصيات الرئيسية (فنسنت كرابانزانو Vincent Crapanzano وبول رابينو Paul Rabinow وكيفن دواير Kevin Dwyer) فيما يشير إليـه البعض "بالأنثروبولوجيا الانعكاسية" reflexive [أي المنعكسة إلى ذاتها، بمعنى أنها تفحص أو تدرس نفسها—م]. يجب على الأقل أن نناقش أعمال هؤلاء باختصار. وما سوف يلي، برغم أنه مختصر، يجب أن يكفي للكشف عن اتجاه النظرية الأنثروبولوجية المعاصرة التي انبثقت من العمل في العالم العربي. هذا أمر يختلف عن مساهمة الأنثروبولوجيا في النظرية عن العالم العربي، التي سيتناولها النصف الثاني من المقال.

يبدو أن نقد جيرتز، بل ونبذه، قد أصبح على الموضة، بحيث أصبحت الكتابة عنه بشكل جيد خطيئة. فهو متهم، بدرجة خاصة من العداء، باللعب بقلمه الساحر لاستحضار أشباح قادرة على الاستحواذ على قرائه غير الحذرين. هذه الاتهامات الغريبة يجب أن تعتبر ضربية على منزلته الرفيعة. هناك انتقادات واجبة لمدخل جيرتز، ولكنها تأتي بعد إدراك طبيعة إسهامه النظري. يشترك جيرتز مع بورديو في الاهتمام بأمرين: العلاقة بين الفاعلين الاجتماعيين والأفكار التي يعملون بها، والعلاقة بين الموضوعية والذاتية في أنماط التحليل الاجتماعي. لكن لما كانا يعتمدان على تقليدين فكريين مختلفين، وبالتالي اختلف رد فعلهما على التقليدين المختلفين، انتهى بهما الأمر إلى تمثيل تحولين نظريين مختلفين في الأنثروبولوجيا.

برغم أن كتابات جيرتز تغطي مجالا واسعا من الموضوعات، وتتوزع على عدد ضخم من الكتب والمقالات التي كُتبت على مدى زمني طويل، فإنها تستند من الناحية الإثنوجرافية إلى العمل الميداني في إندونيسيا (جاوا وبالي) وكذلك المغرب (وهي غالبا دراسات مقارنة صراحة). سوف ألتقط منها فقط القليل من جوانبها العامة التي مارست تأثيرا واسعا. أدخل جيرتز في الأنثروبولوجيا المتأثرة إما بإميل دوركايم Emile Durkheim أو فرانز بوس، اهتماما فيبريا [نسبة لعالم الاجتماع ماكس فيبر–م] بـ"المعنى" أو "الثقافة"، وبالتالي التفسير. هذا يربطه مباشرة بالنقد الأدبي، وهو قد لعب بالفعل بشكل غني بمجاز الثقافات كنصوص يجب أن تُقرأ (مثلا 88). بناء عليه، يكون واجب الأنثروبولوجيين هو تفسير أفعالٍ الناس، حتى أكثرها ضآلة، من حيث نُظُم الرموز المشتركة بينهم، والسعي لفهم كيف تشكل هذه الرموز فهم الناس وشعورهم. وكان مقاله عن "البازار" المغربي كنظام ثقافي أحدث تحليلاته وأكثرها اتساعا لمجتمع في الشرق الأوسط وفقا لهذه الأسس (90).

أثرت أطروحات جيرتز على اتجاه الأنثروبولوجيا الأمريكية على مدى عقدين. فقد دخلت رؤيته للبشر، باعتبارهم أصلا ثقافيين، ولأفعالهم على أنها دائما ذات معنى أو رمزية، في النقاش بين السلوكيين والمثاليين، ووازنت الاهتمام البريطاني الأنثروبولوجي بالبينة الاجتماعية (التي هيمنت على أنثروبولوجيا الشرق الأوسط) بالتشديد على التحليل والتفسير الثقافيين. لقد وضع تصور جيرتز للثقافات كنصوص وإدراكه للطبيعة النصية للإثنوجرافيا ["كتابة الروايات" (15: 89)] أساس ما أصبح الآن قضية كبرى في الأنثروبولوجيا، وهي العلاقة بين العمل الميداني وكتابة الإثنوجرافيا (انظر أيضا 91).

هذا يثير سؤال المنهج. وفقا لجيرتز الأفعال الاجتماعية هي التي يجب أن تُقرأ. فلأنه من المهم أن يصل الأنثروبولوجي إلى ما أسماه مالينوفسكي (124) Malinowski "وجهة نظر السكان المحليين"، يكون عليه أن يحاول أن يتصور ما تعنيه أفعال الناس – لهم وللآخرين. ولتسمية هذه العملية استعار مصطلح "الوصف السميك" thick description من الفيلسوف جيلبرت ريل Gilbert Ryle، وساعدته رواية سمعها في 1968 عن نزاع قام عام 1912 بين رجال قبائل البربر والمسئولين الاستعماريين الفرنسيين وصاحب دكان في جبال المغرب، ليقول إن الإثنوجرافيا عبارة عن تفسير أفعال الناس من

خلال التفسيرات التي يأخذون بها هم أنفسهم – وفي هذه الحالة المعينة كان سوء التفسير راجعا إلى "غموض الألسنة [:اللغات أو اللهجات—م]".

توضح الحكاية المغربية على الفور بعض الأسئلة المقلقة التي أثارها مدخل جيرتز. هناك أولا غموض بشأن من يقوم بالقراءة، والشك في كيفية استنتاج المعاني بالنسبة لمختلف الأفراد أو الجماعات. بالتالي يمكن قراءة النص الذي يقدمه على مستوى أول كقصة تقال لأنثروبولوجي أمريكي زائر عن فظاعة الفرنسيين حين أتوا إلى المنطقة. وثانيا هناك مشكلة بشأن ما إذا كانت هذه القصة تتعلق بسوء الفهم أم بالأحرى بعملية سياسية للسيطرة الاستعمارية، يمكن أن يكون خلق حالات "سوء تفاهم" جزءا حاسما منها. وعلى مستوى آخر يمكن أن نقرأ القصة ليس باعتبارها حالات سوء فهم بشري يخلقها التقاء "أطر تفسير" مختلفة (بالطبع، كما يلاحظ جيرتز، بفعل الوجود الاستعماري)، وإنما عن الآثار التراجيدية التي أصابت يهوديا مغربيا فقيرا بسبب فرض المسئولين الفرنسيين للسيطرة على السكان المحليين في لحظة تاريخية معينة، باستعمال المصادرات والسجن كجزء من تقنياتهم.

قام بورديو، المُنظِّر الكبير الآخر الذي له خبرة إثنوجرافية في الشرق الأوسط (بين القبائل في الجزائر)، بالتنظير بشكل أكثر صراحة لكل من العلاقة بين فهم الأنثروبولوجي وفهم عضو المجتمع المحلي للمواقف، والطرق التي قد تصبح فيها حالات "سوء الفهم" حيوية بالنسبة لطريقة عمل القوة power في الحياة الاجتماعية. وبرغم أن مدخله له نقاط ضعفه التي سنناقشها، يمكن أن نستعمله بشكل مفيد في إبراز ادعاءات مدخل جيرتز وثغراته.

يبدأ بورديو بالقول بأن "علاقة الأنثروبولوجي الخاصة بموضوع دراسته تتضمن مُدخلات التحريفات النظرية". فالتحريف يرجع إلى وضع الأنثروبولوجي نفسه – مهما كانت خبرته أو خبرتها "مباشرة" – لأنه ملاحِظ، أي شخص "مستبعَد من اللعبة الواقعية للأنشطة الاجتماعية وفقا لحقيقة أنه ليس له مكان في النظام الذي يلاحظه، ولا حاجة له ليصنع مكانا لنفسه فيه". هذا الاستبعاد "يدفعه إلى التمثيل التفسيري **hermeneutic** للممارسات، ويرشده إلى اختزال كل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات تواصلية".

لما كان الأنثروبولوجي مدانا بأنه يتبنى بلا وعي، لاستعماله الخاص، تمثيل الفعل الذي يكون مفروضا على الفاعلين أو الجماعات حين يفتقرون إلى الكفاءة المقدرة تقديرا عاليا،

ويكون عليهم أن يوفروا لأنفسهم بديلا صريحا، وشبه رسمي على الأقل، لها، فإنه [أي الأنثروبولوجي] يكون مضطرا في انشغاله بتفسير الممارسات لأن يُدخل في الموضوع مبادئ علاقته بالموضوع (1: 33-2).

بالتالي يرى بورديو أن الأنثروبولوجي الغافل "الخارجي" [عن الجماعة-م] يخلط من جهة بين الممارسة العملية والدراما التي تُلعب أمام مُشاهد، ويخلط من جهة أخرى بين موضوع يجب أن يُلاحَظ وتمثيل يجب أن يُفسَّر أو يُقرأ. برغم أن هذا النقد موجه في المقام الأول للبنيويين، الذين ينعكس تأثيرهم التكويني على كتابات بورديو نفسها (وبرغم أنه يهمل، بالمناسبة، اعتبار ما يتضمنه واقع أن يكون هذا الخارجي رجلا فرنسيا في الجزائر التي تحتلها فرنسا)، فإنه يمكن أن يُستعمل أيضا بكفاءة في طرح الأسئلة على مدخل جيرتز التفسيري ورؤيته "للثقافة" كنص أو كنموذج، وافتراضه أن الفعل الاجتماعي يجب أن يكون أولا ذا معنى.

إذا كان من شأن بورديو أن يثير الشكوك في ملاءمة "القراءة" كأسلوب يجب أن يستعمله الأنثروبولوجي في تحليل الفعل الاجتماعي، فإنه سيشكك بنفس الدرجة في تصور جيرتز أن الناس الذين ندرسهم يقومون بالمثل بقراءة بعضهم البعض. فهو يعتبر أن "الممارسة" هي موضوع الدراسة المركزي، ويتصور أن الفاعلين البشر هم في المحل الأول مشتبكون في ارتجالات منظمة في فن الحياة. وحين يجيب على سؤال لماذا يبدو أن الأفراد في جماعات معينة يتصرفون بشكل متماثل، فإنه يفضل مفهوما يسمي "السمة" habitus على مفهوم "الثقافة". وهو يعني بالسمة طبائع dispositions تولِّد وتَبني الممارسات والتمثيلات، لكنها هي ذاتها بَنَتها أشياء من قبيل الظروف المادية التي تميز الوضع الطبقي (33، 72، 78). وعلى خلاف جيرتز، يهتم بورديو بصفة خاصة بالقوى السياسية والتاريخية التي تخلق سمة معينة، والتي تُولِّد بدورها ما يعتبره الأنثروبولوجيون انتظامات ثقافية.

فيما يتعلق بالمنهج، يطرح بورديو الحركة الجدلية بين المدخلين الظاهرياتي والموضوعاتي، بما يتجاوزهما بمعنى ما. وهو يعني "بالظاهرياتي" خبرة الناس أنفسهم عن عالمهم. ويعني "بالموضوعاتي" معرفة الملاحِظ الخارجي بِبُنَى العالم الاجتماعي التي تشكل هذه الخبرة، وبطبيعة هذه الخبرة الأولية، باعتبارها الخبرة "المحرومة من معرفة صريحة بهذه البنى" (3: 33) [لأن معرفة الناس محل الدراسة بأنفسهم معرفة مباشرة ناتجة عن المعيشة عاجزة

عن إدراك شروط وجودها وفقا لبورديو–م]. وهو مهتم بصفة خاصة بحالات الفهم التي يُحرم منها الفاعلون أنفسهم – أي دور "سوء الإدراك" أو سوء تمثيل معنى الأفعال في تمكين السيطرة من التحقق.

نتبين فيما وصفناه حتى الآن، وبشكل أوضح في إثنوجرافية بورديو العبقرية والتفصيلية لمجتمع القبيل Kabyle، ميله إلى ماركس أكثر من فيبر. وإذا كان يمكن تخطئة جيرتز لأنه يبدو أنه يعتبر "الثقافة" موحدة ولا زمنية بشكل مفرط، ويمر مرور الكرام على أسئلة عن المحدِّدات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية للثقافة ودورها في علاقات القوة، فإننا يجب أن نواجِه بورديو بالغموض الكامن في المفهوم الماركسي عن الإيديولوجيا كأداة أسطرة [أي تحويل إلى أسطورة–م] في يد القوة power. هناك اعتقاد كامن في مفهوم الإيديولوجيا بإمكانية الخطو خارج البنى لنعرف "الحقائق" التي تضع عليها الإيديولوجيا الأقنعة (مثلا استراتيجيات السيطرة التي يُساء إدراكها)، وافتراض أن هذه الحقائق هي في العمق اقتصادية، كما يقول بورديو في تحليله "للرأسمال الرمزي" (مثلا 183: 33).

كلما واصل الأنثروبولوجيون تحليلاتهم للحياة الاجتماعية–الثقافية بناء على الرؤى الأولى لجيرتز وبورديو، كلما أخذت تتضح بعض حدود هذين المدخلين النظريين. أحد أنواع الظواهر التي تقاوم التحليل سواء وفقا لنظرية الثقافة أو نظرية الإيديولوجيا هو تعايش خطابات متناقضة، خصوصا حين يبدو أن أحدها يهدم الآخر. لقد وجدتُ ذلك، لا في مكان مثل المغرب وقت السيطرة الاستعمارية، ولكن داخل جماعة متجانسة نسبيا، حيث ارتبطت الخطابات المتناقضة بجماعات مختلفة وفقا للنوع أو السن، بل وميزتُ تناقضات في كلام نفس الفرد في سياقات مختلفة (4). ثانيا لم يستطع جيرتز وبورديو، مثل معظم الأنثروبولوجيين، أن يجدا طرقا مُرضية للتعامل مع التحولات التاريخية. وهناك قضايا أخرى تناولاها ولكنها ما زالت غير محلولة – مثل كيفية التوسط بين الثنائيات المتناقضة: المثالي والمادي، الذاتي والموضوعي، التمثيلات والممارسات، المعرفة والسلطة.

ميشيل فوكو Michel Foucault هو أحد الذين تناولت كتاباتهم المعضلات التي وضعها هذين المدخلين، حيث توفِّر لنا تصوراته عن الخطابات والتشكيلات الخطابية، التي هي دائما متموضعة تاريخيا ومرتبطة بالسلطة التي تُنتجها (سواء من المركز أو الأطراف)، طريقة محفِّزة ومثيرة للتفكير في قضايا الفاعلين الاجتماعين وأفكارهم (أنظر 86 بالنسبة

لنقد تصور الإيديولوجيا، و84 بالنسبة لصياغة مبكرة للخطاب، و85 و86 بالنسبة للسلطة والخطاب). برغم أن الأنثروبولوجيين بدأوا بالكاد في استكشاف المسالك النظرية التي يتيحها فوكو، فإن هذا الاتجاه يمكن أن يكون مثمرا (كما يبين كتاب "الاستشراق"). وأخيرا يجب أن نسأل عن نتائج، إن لم يكن حتميات، التنظير الاجتماعي الذي يركز على الديناميكيات الداخلية للثقافات، الذي يعالجها ككليات اجتماعية لا تاريخية منتزعة من سياقاتها العالمية - وهو تنظير لا يتساءل بجدية عن الشروط العالمية والتاريخية لوجوده الخاص.

العمل الميداني والكتابة الإثنوجرافية

احتلت اهتمامات إثنوجرافية من قبيل تلك التي أثارها جيرتز وبورديو صدارة التنظير داخل الأنثروبولوجيا خلال العقد الماضي. البعض يربط هذا الفحص المدقق باليأس الناتج عن تشظي الأنثروبولوجيا كتخصص أكاديمي، بينما يربطه البعض بالانتعاش الناتج عن تآكل النماذج paradigms الوضعية (47، 127). هناك ثلاثة أنثروبولوجيين عملوا في المغرب في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، هم رابينو وكرابانزانو ودواير، أصبحوا شخصيات أساسية في هذه المناقشة، التي تتضمن إثارة التساؤلات عن المقابلة [مع أفراد الجماعة موضوع البحث—م] في العمل الميداني، وعن العلاقة بين المقابلة وإنتاج النصوص الإثنولوجية.

يهتم الثلاثة بالميل لتجاهل عملية تحصيل المعرفة عن الآخر (وهو اللفظ الذي يشيرون به لموضوعات الدراسة)، وما يترتب على ذلك من انفصال العمل الميداني عن النتائج الواردة في النص [الإثنولوجي—م] المكتوب. رأى رابينو في عمله المبكر (156) (الذي قد يتبرأ منه الآن) أن الأنثروبولوجيا مشروع تفسيري، مثل جيرتز، وقام بمد هذا المدخل التفسيري إلى الوضع الفعلي في العمل الميداني. لكنه أكد، مع بورديو، أن "الوقائع" الأنثروبولوجية نتاج هجين لمقابلة الأنثروبولوجي للناس الذين يدرسهم، ويجب ألا يتم الخلط بينها وبين الخبرة المعاشة للسكان [موضوع الدراسة—م]. في عملية سؤال الأنثروبولوجي للمخبر informant [مصدر المعلومات وموضوع الدراسة المحلي الذي يتعامل معه الأنثروبولوجي—م] "لا بد أن يتعلم المخبر أولا كيف يبادل ثقافته... ليبدأ في موضعة عالم حياته هو [أي طرحها كموضوع

للملاحظة، أو بشكل أبسط صياغة تعليق عليها أو وصف لها– م]" (ص 152). كلاهما [أي المخبر والأنثروبولوجي– م] يلعب دورا نشطا في تطوير "نظام للرموز المشتركة" (ص 153). بكلمات أخرى رأى رابينو أن العمل الميداني هو في المحل الأول عملية (توقيفية halting وغير محكمة) للتواصل وخلق معنى بين– ذواتي.

مقال رابينو عبارة عن خليط من التأمل النظري وروايات موجزة عن محاولاته للتواصل وتطوير علاقات مع عدد من المخبرين، الذين كانوا، وفقا لقوله، مرشديه إلى نطاقات متنوعة للثقافة المغربية، بموجب تباين أوضاعهم الاجتماعية الخاصة داخل المجتمع المغربي (156: 156). وهو يرتب مخبريه وفقا لتزايد "آخريتهم" [أي اختلافهم عنه–م]، بدءا بمالك الفندق الذي يتحدث بالفرنسية إلى نموذج مثالي لسلالة مقدسة. هذا التعاقب أفاد كدراما حكائية للكتاب، تصل إلى ذروتها في مواجهته الأخيرة مع "الآخرية" الكاملة، والتي جعلته يقرر أنه قد حان الوقت للعودة إلى الوطن، بعد سنة بالكاد من بداية عمله الميداني.

وقد شعر كرابانزانو ودواير أيضا بالقلق من المواضعات الأنثروبولوجية التقليدية بشأن تحويل وقائع تفاوضية إلى وقائع موضوعية منسوبة إلى الآخر (53: x). لكن روايتيهما تأخذ بشكل أكثر جدية من رابينو ما يترتب على ذلك من الحاجة إلى الكشف عن طبيعة المقابلات الواقعية. فبينما يعترف رابينو بأنه أحيانا "حطم" collapsed أفرادا ليصنع تركيبات، بنى كرابانزانو (53) ودواير (64) كتابيهما بأسلوب تجريبي حول علاقة كل منهما بفرد واحد، ورصَّعا تسلسل مادة المقابلات بتعليقات وتأمل نظري.

كتاب كرابانزانو معقد ومثير، ويقوم على تفكير واع بالذات إلى حد بعيد، بل ويدخل في لغة التحليل النفسي، بشان ما تبين له داخل فضاء لقائهً مع تهامي (ص xiii)، وهو صانع قرميد مغربي غير عادي ومضطرب، متزوج من عائشة قنديشة، وهي جِنِّيَّة. وبصفته محاور تهامي "أصبح يشاركه فعليا في تاريخ حياته" (ص 11)، ليستسلم في النهاية لإغراء القيام بدور محلِّل نفسي. يلمس كرابانزانو في هذه التحولات لعلاقتهما إعادة إنتاج ديناميكيات السلطة المألوفة في العلاقة الاستعمارية، تماما كما أدرك أن في دوره ككاتب ومفسر للمقابلة امتياز السلطة العليا. غير أن ديناميكيات العلاقة الشخصية تظل بؤرة الاهتمام [في كتابه–م].

يضيف جهد دواير الأكثر التزاما بكشف المخفي فيما يطلق عليه الموقف التأملي للأنثروبولوجيا تعديلا لحجة بورديو بشأن إسقاط [بالمعنى الفرويدي–م] الملاحظ الخارجي لخبرته على آليات العوالم الاجتماعية التي يدرسها. يذكرنا دواير بأن الأنثروبولوجيين لا يقفون حقيقة خارج المجتمعات التي يدرسونها؛ إنهم يقفون في علاقة محددة تاريخيا واجتماعيا بهذه المجتمعات. لقد أتوا من مجتمعات مسيطرة ويتطفلون [على المجتمعات التي يزورونها–م] مثلما فعل المستعمرون قبلهم (64: 274). الذات والآخر ليسا معزولين عن بعضهما البعض، وليس لقاؤهما معزولا عن الشروط العالمية التاريخية التي تُشَكله (64: 270).

يحاول كتاب دواير أن يعيد صياغة المشروع الأنثروبولوجي ليتفق مع الرغبة في جعل "صوت الآخر... يُسمع... يخاطب الذات ويتحداها" (64: xxii). وهو يركز مثل كرابانزانو على المقابلة البشرية بين الأنثروبولوجي والمخبر، وهو، في حالته هنا، ريفي من المغرب سجَّل معه صوتيا سلسلة من المقابلات (ويسميها حوارات) عن عدد من الأحداث (بالمعنى الواسع) على مدى صيف واحد. وعلى خلاف كرابانزانو اختار دواير أن يعيد إنتاج [أي يكتب حرفيا–م] "حواراته" مع هذا الرجل، بما فيها كل الأسئلة التي كان يجيب عليها الرجل المغربي. وهو يحافظ على الترتيب ليوضح دوره الخاص في التفاعلات والصفة غير الكاملة والعرضية، والمتغيرة دوما، للتبادلات التي يطور الأنثروبولوجيون بها معرفتهم بمجتمعات أخرى.

تكمن القيمة الكبيرة لهذه الكتابات في أنها تحاول أن تكشف الطبيعة المعقدة للمادة التي تُصنع منها "الوقائع" الأنثروبولوجية، بإظهار خصوصيات ونقص المقابلات الشخصية التي تأتي منها المعرفة. لقد عرَّض دواير وكرابانزانو نفسيهما [للنقد أو الاستهجان–م] بطرق غير مألوفة عند علماء الاجتماع، بالكشف عن مساهماتهما الخاصة في المقابلات، وهو هدف اعتنقه دواير صراحة. يخبرنا كرابانزانو أنه بالإضافة إلى شعوره بالتأرجح [بين تناقضات–م] بشأن مقابلته مع تهامي ومسألة وضعه في بنية وتحديده، فإنه جوهريا خان العلاقة بالتخلي فجأة عن تهامي (وهو ما يعد بالنسبة لمعالج نفسي أسلوبا لا يغتفر في إنهاء العلاقة). ويتيح لنا دواير أن نرى الطبيعة التطفلية لأسئلته والطريقة التي كان يبدأ بها الحوارات وكيف كان يثير استياء مخبره أحيانا.

ومع ذلك يبدو الأمر وكأن هذا الانكشاف الذاتي يتفادى الحاجة إلى تحليل حاسم للذات في المقابلة، وبالتالي يتجنب بعض الأسئلة الأكثر أهمية عن سياسة المقابلة الأنثروبولوجية. المفارقة هي أن هؤلاء المنظرين الذين يُدينون زيف المسافة [التي تدعيها-م] الموضوعية يخاطرون بإقامة انقسام بين الذات والآخر، كانقسام أكثر أصولية وثباتا وإطلاقية. في الأعمال الثلاثة كلها يشعر القارئ بمسافة في صميم اللقاء. وقد تم نقل هذا الشعور بالضبط من خلال إطلاق ذلك اللفظ المجرد: "الآخر"، أو بالكشف عن الافتقار إلى التبادلية في العلاقات نفسها، أو برفض استعمال السياق في ملء الفراغات بطريقة تجعل تعليقات المخبر تبدو مُدرَكة وعادية. يكتب كرابانزانو عن رجل مريض اجتماعيا بشكل خطير، معزول بشكل غير عادي، ووضعه بائس في مجتمعه الخاص. وبرغم أن قصة حياته تُبرز قضايا ثقافة معينة، فإنها قد تُبرز بشكل غير مقصود "آخرية" المغاربة. كان الريفي الذي تعامل معه دواير أكثر عادية، لكننا لا نعرفه إلا من خلال إجاباته المتعجلة أحيانا على أسئلة دواير. ينكر دواير ضمنيا إمكانية قيام محادثة واقعية، من خلال تسمية ما هو فعليا سلسلة من الأسئلة والإجابات حوارا. ويجعل الأمر يبدو، من خلال تجريد القروي من سياق مجتمعه، كما لو كان الاثنان يقفان في مواجهة بعضهما البعض، كما لو كان فردين منعزلين في خواء اجتماعي على الطريقة الغربية.

بدلا من جعل استحالة تقمص الآخرين بمثابة صنم، من خلال هذا التشيئ [أي تصور الآخر كشيء-م]، للتمييز بين الذات والموضوع، ثمة إغراء بتجاوز هذا النقد للافتراضات والمسلمات الوضعوية للأنثروبولوجيا بالتساؤل أيضا عن كيف يمكن تدعيم الذات الغربية ومنحها هوية من خلال مثل هذه التعارضات. يعني إدراك أن الذات ربما لا تكون واحدية وأن الآخر ربما يتكون فعليا من آخرين كثيرين، ربما لا يكونون في نهاية المطاف "شديدي الآخرية"، إثارة المشكلة المثيرة للاهتمام النظري بغير إنكار التشابهات أو تحويل هذه الاختلافات المتنوعة إلى اختلاف مفرد مجمَّد (وهي نقطة يثيرها أيضا أبادوراي Appadurai بشأن البناء الأنثروبولوجي [في الكتابة الأنثروبولوجية-م] "للسكان المحليين").

الجغرافيا السياسية هي أحد العوامل الأكثر خطورة في إقامة الانقسام أو الوحدة بين الأنثروبولوجين الغربيين والشعوب التي يدرسونها. يشير كل الأنثروبولوجيين الانعكاسيين

الثلاثة، الذين تميل لغتهم عن الذات والآخر إلى الوجودية أو الأدبية، إلى أنهم ذوات تاريخية واجتماعية. ولكنهم، مثل جيرتز وبورديو، لا يكادون يوضحون هذا الأمر. فمثلا يشير دواير، حين أخذ يحدد شروط مقابلته مع المغربي، إلى الوضع الاستعماري وإلى الفرنسيين – وكذلك رابينو – ولا يشير أيهما كثيرا إلى العلاقات المعاصرة بين المغرب (كدولة عربية) والولايات المتحدة، أو يأخذ في اعتباره أن علاقاتهما كأمريكيَّيْن بالمغاربة ربما تكون قد تلونت (على الجانبين) بالاستقطاب الذي أحيته حرب يونيه 1967 أو عدم المساواة العامة بين المجتمعين. كذلك هناك جوانب أخرى من ذوات هؤلاء الأنثروبولوجيين يمكن أن تلقى اهتماما أكبر: النوع gender والإثنية وقيود التخصص الأكاديمي [برغم أن كرابانزانو (52) يتكلم بالفعل عن بعض الطرق التي تؤثر بها الذات الأنثروبولوجية الأكاديمية على عملية كتابة الإثنوجرافيا]. كل هذه عناصر تشكل ذواتهم وتتفاعل، ربما بطرق صراعية، مع جوانب من "الآخرين" الذين يلتقون معهم.

سياسة المكان في النظرية الأنثروبولوجية

إذا كان يصعب نفي وجود منظرين في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط تُقرأ كتاباتهم خارج التخصص، حتى إذا كان هذا التنظير محصورا في مجموعة بعينها من الأسئلة وينحدر بعيدا عن التاريخ والسياسة الدولية، يظل صحيحا أن معظم التنظير في أنثروبولوجيا العالم العربي يتعلق بمشكلات أكثر محلية. يغطي النصف الثاني من هذه المراجعة كتابات أنثروبولوجية مكرسة خصيصا لفهم العالم العربي. ونظرا لاعتماد الكتابات الأنثروبولوجية على "الخبرة المباشرة" للعمل الميداني (برغم أن الأنثروبولوجيين الانعكاسيين [الثلاثة الذين سبق تناولهم–م] قد جعلوه إشكاليا)، فإنه يبدو أقل اعتمادا على الإحالات المرجعية من الاستشراق، وأقل عرضة لأن يتخيل "مكانا واقعيا" بناء على إحالات نصِّية. لكني أريد أن أقول إن الكتابات الأنثروبولوجية تشكل شرقَ أوسط خاصا بها، مصنوعا من تقاليد ومعايير للمواءمة واهتمامات تخيلية وسياسية ونطاقات للمكانة.

سأتخذ كنقطة بداية حجة أبادوراي (18) ردا على مراجعة أورتنر (151) الكبيرة للنظرية الأنثروبولوجية. إنه يسأل عن العلاقة بين المعرفة الأكاديمية (وهي في هذه الحالة

التنظير الأنثروبولوجي) والمكان (الذي يسميه "الخطاب المخفي للأنثروبولوجيا"). تقول أطروحته أن "البيانات التي يجدها الأنثروبولوجيون في هذا المكان أو ذلك بعيدة عن الاستقلال [عن عملية البحث نفسها، وبالتالي لا تصلح كمرجعية-م] لبناء نظرية والتحقق منها، فهي في الواقع كتلة معقدة للغاية من الوقائع المحلية ومصادفات النظرية المتروبولية" (360: 18). يمكن أن نسمي ذلك سياسات المكان في التنظير الأنثروبولوجي، وأنا مهتمة هنا بصفة خاصة بسياسة التنظير بشأن العالم العربي، وسأركز على الكتابات الأنجلو-أمريكية. ويتطلب الأمر معالجة أخرى للقضايا السياسية التي تثيرها الموضوعات وأشكال الصمت في الكتابات الأنثروبولوجية عن العرب، سواء الفرنسية أو الإسرائيلية أو الصادرة عن مؤسسات بحثية إسرائيلية (انظر 22، 74، 142).

أنثروبولوجيا الشرق هي خليط خاص لا يمكن اختزاله في الاستشراق أو فهمه بغير العودة إلى سياق التفضيلات الأنثروبولوجية العامة، التي يمكن رؤية بَصْمَتها بوضوح على سطحها. فكما يشير أبادوراي، هناك نطاقات تتمتع بمكانة عالية في التنظير الأنثروبولوجي، يحددها على الأغلب اتجاه الأنثروبولوجيا (حتى وقت قريب) للتركيز على الآخر "الصغير والبسيط والأوَّلي والعلاقة المباشرة" وتجنب [الجماعات التي تتسم ب-م] التعقيد ومعرفة القراءة والكتابة والعمق التاريخي (357: 18). هذه الميول أعيد إنتاجها في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط بعدة طرق. والجغرافيا هي إحدى الطرق الأكثر وضوحا.

من الناحية الجغرافية النطاقات ذات المكانة هي المغرب، والآن اليمن الشمالي. فهذين البلدين بينهما ما هو مشترك بخلاف الجبال الخلابة والحكومات المرحبة بالزوار والباحثين الأمريكيين. فهما مكانان مثاليان للأنثروبولوجيين لأنهما غرائبيان، غنيان بالألوان وعلى حواف العالم العربي (يصف جيرتز المغرب بأنه "مكان هو نوع من براري الغرب [:غربي الولايات المتحدة-م]). على الأقل هو ليس أقل مثالية من أي مكان آخر في منطقة فقيرة بشكل مذرٍ في الأساطير والشعائر "الوثنية" وغنية في الملابس والتعقيد التاريخي كالشرق الأوسط. كذلك يشترك البلدان في فضيلة ابتعادهما عن نطاقات الحرب المركزية وحقل الألغام السياسي للصراع على فلسطين.

هذا لا يعني أن الأنثروبولوجيين لا يدرسون أماكن أخرى في العالم العربي، لكن يبدو أنه كقاعدة، خصوصا مؤخرا، يجري تفضيل الأطراف على المراكز، والصحراوات والجبال

قليلة السكان على الأقاليم كثيفة السكان ووفيرة الماء، التي هي مراكز للقوة. جزئيا، نستطيع أن ننسب هذا التركز في بؤر العمل في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط إلى تفاعل خصوصيات وضع الشرق الأوسط مع النزعة الرومانتيكية العامة للأنثروبولوجيا وشعورها بعدم الارتياح [للعمل في الأماكن ذات التعقيد الاجتماعي والتاريخي—م]، نظرا لأن معظم أدواتها التحليلية شُحذت من خلال [العمل في—م] مجتمعات بسيطة، وبالتالي تصبح صعبة الاستعمال، إن لم تكن عديمة الفائدة، في سياقات مختلفة نوعيا. ولا أدل على ذلك من ملاحظة جيلسنان الساخرة عن أن المعضلة التي واجهها، حين بدأ العمل الميداني في القاهرة في الستينيات، هي هل "هناك فضاء صغير بما يكفي للعمل الميداني الأنثروبولوجي" (99).

أكثر ملاحظات أبادوراي عمقا هي أن الأنثروبولوجيا تميل، خصوصا عند دراسة حضارات معقدة، لتطوير "كنايات نظرية" أو "مفاهيم حارسة... مفاهيم يبدو أنها تحد من التنظير الأنثروبولوجي عن المكان محُل البحث، وتعرِّف الأسئلة الجوهرية والمهيمنة التي تستحق الاهتمام في الإقليم" (357: 18). ولأنه يعمل على دراسة الهند، فإنه مستاء من غلبة التنظير عن الطبقة المغلقة caste كـ"بديل" عن المجتمع الهندي (18، 19).

هل يصح نفس الأمر بالنسبة للشرق الأوسط؟ أظن. يبدو لي أن هناك ثلاثة نطاقات مركزية للتنظير في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط: النَسَب **segmentation** والحريم والإسلام. وإذا استعملنا نفس المجازات [التي قال بها أبادوراي—م]، يمكن أن نقول إنها "الكنايات النظرية" السائدة التي يجري بمقتضاها فهم هذه المنطقة الشاسعة والمعقدة. سأختبر الآن كيف يتجه معظم التنظير الأنثروبولوجي عن العالم العربي إلى هذه الموضوعات المحدودة، التي تعكس صدى التيمات الاستشراقية (وإن كان لا يمكن اختزالها فيها). لو كانت هذه المراجعة غير مقصورة على دراسات الشرق الأوسط العربي، ربما كانت التيمات قد اختلفت. فالعمل الأنثروبولوجي في إيران وتركيا كان أكثر تركيزا على الزراعة والمدينة وأكثر اهتماما بتقسيم المجتمع إلى شرائح، برغم أن نطاقاته هناك قد تشمل "الطغيان".

كيف أصبح التنظير محصورا بدرجة أو بأخرى في هذه النطاقات؟ برغم تنوع الإجابات (انظر أدناه)، يمكن أن نضع بعض النقاط العامة. أولها أن النماذج **paradigms** الشائعة في تخصص أكاديمي، أو في فرع منه، تحتفظ بالخطاب دائما في مسارات معينة. ثانيا تلعب متطلبات السياسة الأكاديمية والتقدم الشخصي بالضرورة دورا في حصر نطاقات

التنظير في أي مجال أكاديمي. وتعتبر شهادة رابينو (157) عن أهمية السياسة الأكاديمية في إنتاج النصوص نقطة حاسمة وغير مستكشَفَة. لا شك أن مستويات الكفاءة الأنثروبولوجية (برغم أنها متغيرة ومحل نزاع) التي يتم بمقتضاها الحكم على عمل ما تساهم في تشكيل ما يتم إنتاجه. وكلنا نعمل في أوساط ثقافية قومية تشكل الطريقة التي نعمل بها وما نقوم بدراسته. كذلك إذا لم يخاطب المرء قضايا تهم آخرين في حقل التخصص سيتم على الأرجح تجاهله ليطفو عمله كشبح، يُرى ولكن لا يُرى، يبرز فجأة في إحالة مرجعية وحيدة ليختفي ثانية. وأخيرا لا يمكن إنكار أن أحد طرق إبراز المرء لاسمه هو أن يقول شيئا جديدا بشأن نقاش قديم، ويفضَّل أن يفعل ذلك اعتمادا على حجة مستقاة من باحث أكبر مشهور، ميت أو حي. لكن هذه جميعا ليست سوى المحددات الأكثر عمومية وسطحية لهذه النطاقات. وسوف استكشف محددات أخرى فيما يلي.

فصيلة الإنسان النسبي

ربما كان النطاق الأرفع مكانة والأطول دواما للتنظير الأنثروبولوجي بشأن العالم العربي هو ما يُعرف بالتقسيم وفقا للنَسَب segmentation أو نظرية التقسيم النسبي أو القَبَلية. الأدبيات في هذا المجال شاسعة، وجذورها genealogy بعيدة [بعضها يبدأ مع روبرتسون سميث Robertson Smith (159) في 1881]، وعراقتها تبلغ الكمال [معظمها خط بريطاني يبرز فيه إيفانز-بيتشارد Evans–Pitchard (75، 76)]، وتمييزاتها النظرية دقيقة. كان التنظيم الاجتماعي السياسي القبلي أو الإيديولوجيا القبلية بالتأكيد حقلا تمرن فيه بعض من أفضل العقول التي عملت في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، سواء بصياغة معنى وأهمية النَسَب segmentation أو بإنكاره فيما بعد. قبل أن ننظر في أسباب استيلاء هذه القضية على قدر غير عادي من الفضاء الأنثروبولوجي، سأوضح باختصار الأطر العامة لنقاط النقاش داخل ساحة التنظير الاجتماعي هذه.

يقوم الانقسام الأساسي عند الأنثروبولوجيين الذين يعتبرون النَسَب شيئا مركزيا في فهم مجتمع الشرق الأوسط بين من يعتبرونه وصفا لتنظيم اجتماعي سياسي للجماعات القَبَلية، ومن يعتبرونه إيديولوجيا، يجري تعريفها وتحديد أصولها بطرق متنوعة. وتنتمي

معظم الأعمال الأولى إلى الفئة الأولى (48، 94، 101). كانت أنواع المؤسسات التي تُختبر في هذا المدخل البنائي- الوظيفي هي تلك التي يُظَن أنها تربط وتقسم الرجال: الأرض والموارد، والإرث الذي يوحِّد، والضغائن التي تفرق، وكذلك الوسطاء (وهم في شمال أفريقيا المنحدرون من سلالة مقدسة) الذين يحولون دون اندلاع العنف الشامل. كانت المشكلة المركزية لهؤلاء المنظرين هو كيفية صيانة النظام الاجتماعي في مجتمعات بلا قيادة مثل المجتمعات القبلية في الشرق الأوسط. وكانت الإجابة تتعلق بالتقسيم القائم على النَسَب الذي يوازن الجماعات المتعارضة على مستويات متنوعة للتنظيم الاجتماعي السياسي. وكانت النتيجة وفقا للحكمة التقليدية هي نظام من "الفوضى المنظمة".

تميل الإثنولوجيا الحديثة إلى اعتبار التقسيم الاجتماعي النسبي والأصل النسبي ونموذج القرابة وفقا لخط الأب إيديولوجيا، لا تصف ما تفعله أو لا تفعله الجماعات "على الأرض"، ولكن كيف تفكر أو تتكلم عن نفسها وعُما تفعل. ويسعى عدد من هؤلاء المنظرين إلى بيان القوى الأخرى التي تؤثر على القبليين في تحديد سلوكهم الاجتماعي والسياسي. مثلا يضع بِنك Behnke البيئة "كقيد وحافز" أساسي في اختيارات بدو سرينايكا [شمال شرق ليبيا-م]، التي تتفاعل مع نظام القرابة المفهومية conceptual المشحون أخلاقيا (30: 185). يتناول بيترز Peters (153، 154) أيضا بدو سرينايكا، ويطرح بقوة أن النظام ربما كان إيديولوجيا، أي مجموعة من المعتقدات عند "السكان المحليين" عن كيفية عمل نظامهم، لكن علاقتها ضعيفة بالواقع الاجتماعي أو بما يحدث فعليا في أوقات الصراع. وهو يدافع عن حتمية مادية للتجمعات الاجتماعية تقوم، مرة أخرى، على نوع من اهتمامات اقتصادية/ بيئية. ويهتم لانكاستر Lancaster (114: 35، 151) بكيفية التلاعب بالأصل كوسيلة لتفسير الحاضر وخلق المستقبل عند بدو الرولة Rwala [ينتشرون من شمالي السعودية إلى سوريا والعراق مرورا بالأردن- م]. وهو يرى أن معظم الأفعال دوافعها براجماتية، أي جهود اقتصادية وسياسية للتوصل إلى توازن بين الأصول المادية والخيارات. لكن هذه الجهود "مغلفة دائما بمصطلحات الجماعة النَسَبية والأصل".

بدلا من وصف إيديولوجيا النَسَب أو وصف كيفية عملها، يحاول ميكر Meeker أن يفسر لماذا تطورت تاريخيا: "ليست المسألة هي هل يلتزم أناس قبائل الشرق الأدنى فعليا بمبادئ الأصل في سلوكهم السياسي، ولكن لماذا كان عليهم أن يتخيلوا هذا النموذج الشكلي

الغريب للعلاقات السياسية، الذي له هذه النتائج المثيرة للاضطراب" (14: 130). بالنسبة له، "الأصل الذي يقيم التقسيمات سياسيا هو... شكل من اللغة السياسية"، ويقترح [أن الأصل هو-م] "لعبة من العلاقات حول مشكلة العنف السياسي" (15: 130). وحين وجد أن سياسات النَسَب غائبة نسبيا عند قبائل شمالي شبه الجزيرة العربية، رأى أن ذلك يجب أن يُفهم كتكيف خاص للتقليد البدوي الرعوي مع الظروف، وسياسة لطفتها المصالح النابعة من الزراعة المستقرة (كما في شمال أفريقيا واليمن). المشكلة المركزية والأكثر تغلغلا في الشرق الأوسط هي خطر العنف الذي تفرضه حيازة الأدوات العدوانية (الجبال والأسلحة)، وهي مشكلة يعتبرها ميكر الموضوع الضمني لشعر الرولة الذي يحلله.

كاتون Caton (37- 41) مهتم أيضا بالنَسَب كشكل للبلاغة السياسية في المجتمعات القَبَلية ويستكشف نتائج التصور القائل بأن "البلاغة السياسية" هي فعل اتصال للإقناع، يتم القيام به كرد فعل على الصراع في النظام الاجتماعي النسبي" (405: 37). وهو مَعْنِي بصفة خاصة بكيفية التوسط في الصراعات في مثل تلك المجتمعات القبلية، حيث يبدو النظام هشا لأن السلطة المركزية غير قائمة بالتعريف، كما تقاوَم بنشاط باعتبارها مناقضة بالكامل لإعلاء القبليين للإرادة الحرة والاستقلال السياسي (40). ويؤدي به هذا إلى فهم غني لدور الشعر القبلي كبلاغة سياسية جوهرية بالنسبة للنزاع وللتوسط فيه (41).

هذه مجرد قائمة قصيرة للتطورات النظرية بشأن النَسَب كإيديولوجيا. وهي لا تشمل مثلا المناقشات الأخيرة المثيرة للاهتمام، التي تتأسس على التاريخ بشكل أكبر بكثير، عن الخطاب السياسي في اللغة القَبَلية في سياق الدول الحديثة مثل الأردن (118، 119) وليبيا (56، 57)، ولا تشمل التفسير البنيوي الجذري الذي سنتناوله أدناه. بالإضافة إلى ذلك أثارت الطبعة البنيوية- الوظيفية لنظرية النَسَب نوعا آخر من رد الفعل الرافض. يمثل هذا الموقف بأوضح صورة كل من روزن Rosen (166، 167) وهيلدرد جيرتز Hildred Geertz (93)، وكان رد فعلهما ضد رؤية المجتمع المغربي كمجتمع نَسَبي ينسجم مع الرفض النظري لفرضيات وتوكيدات المدخل الاجتماعي البنيوي في التنظير الأنثروبولوجي لصالح مدخل ثقافي أو تفسيري.

يرى هيلدرد جيرتز أن "الأدبيات التي تناولت القرابة وعلاقات الأسرة في شمال أفريقيا والشرق الأوسط قد أثقلت بلا ضرورة بنموذج لجماعات سلالية متعارضة تمت بَنْيَنَة [أي

تصورها أو تقديمها كبنية-م] تقسيماتها الداخلية وفقا لـ[مبدأ أو فكرة-م] الأصل"، رغبة منه في أن يبين أن مثل هذا النموذج غير مناسب. فحتى لو كان المغاربة يستعملون أحيانا النَسَب كلغة، "فإن مفاهيمهم الأكثر أولية للعلاقات بين الجماعات وبين الأشخاص مختلفة تماما فعليا" (377: 93). وقد طور روزن هذا التصور عن المفاهيم الأولية للارتباط attachment الاجتماعي بشكل أكمل، وطرح، بالنسبة للحالة المغربية، الأصل والمكان والارتباط بوصفها "الأسس الأولية التي يستطيع الأفراد أن يتطلعوا إليها لإقامة علاقات ممكنة كلما شرعوا في بناء شبكة من الروابط الشخصية" (101: 166).

لأسباب مختلفة، رأى كل من كومبز- شيلنج Combs-Schilling (49، 50) ودرِش Dresch [61، وحتى بطريقة ما جوزف وجوزف Joseph & Joseph (108)] أن هذه المناظرة بين النموذجين النسبي والازدواجي dyadic بشأن العلاقات الاجتماعية المغربية تمثل ثنائية زائفة. يرى كومبز- شيلنج، مثل سالزمان Salzman نوعا ما (170)، أن كلا اللغتين متوفرتان عند المغاربة في سياقات مختلفة. ويرى درِش بصبغة أكثر نظرية أن كلاهما يشترك في نوع ميكانيكي زائف للتحليل الاجتماعي، بالتركيز على تفاعلات كيانات مصمتة، هي إما جماعات متحدة أو أفراد، لا على مبادئ بنيوية. لكي نفهم ما يعرضه كبديل، وهو أن كلاهما يبقى مواليا للمشروع التفسيري لتصوير افتراضات الفاعلين وإنقاذ نظرية النَسَب، يجب أن نتناول هجومه على جلنر Gellner الذي أطلق جانبا كبيرا من المناقشة الحالية عن النَسَب في الشرق الأوسط.

قبل أن أتناول هجوم درِش على جلنر، سأذكر، إلى جانب حجج التفسيريين، نوعا آخر من الحجج يهاجم رؤية جلنر بشأن التطابق الكامل بين نظرية النَسَب والمجتمع النَسَبي. ينكر حمودي Hammoudi (100) - الذي يقبل، على خلاف درِش، ادعاء جلنر بأنه وريث إيفانز-بيتشارد - صلاحية نموذج جلنر النَسَبي المتطرف. فيبين، من خلال أدلة تاريخية أساسا، أن نفس القبائل التي درسها جلنر في المغرب لا تنسجم مع النموذج، كما ينكر أن المبدأ النَسَبي بشأن الأصل genealogical يقدم أساس التراتب وكذلك المساواة المجازية proverbial بين رجال القبائل. يرى حمودي أن جلنر قد فرض نظريته المبسطة على وضع معقد، "مزيحا كل التاريخ جانبا" (بما في ذلك خمسون سنة من الإدارة الاستعمارية). ويضيف أن هذا كان سهلا في الأوضاع التي يحمل فيها الناس في هذا المجتمع هذه

الإيديولوجيا. لكن من الواضح بالنسبة لحمودي أنه لا إيديولوجيا القَبَليين ولا النظرية الأنثروبولوجية المناظرة لها تصف الواقع في المغرب.

يرى درِش (60)، الذي يتحدى ادعاء جلنر في اتباعه لتراث إيفانز- بيتشارد، أن ما يحدث فعليا في أية لحظة لا صلة له بصلاحية نظرية النَسَب. وهو يتهم المنظرين بأنهم أساءوا قـراءة رسـالـة إيفانـز-بيتشارد البنيويـة وجعلـوا منها نظريـة بنيويـة- وظيفية للجماعـات corporate groups. ويواصل قائلا إنها نظرية للنَسَب أو التعارض المتوازن كمبدأ بنيوي. هذا المبدأ له نفس نوع الخارجية الذي ينسبه لويس دومونت Louis Dumont (62) لمبدأ التراتبية (القائم على التعارِض بين النقي والملوث) في مجتمع (الطائفة المغلقة) الهندي. يرى درِش أن "الفاعل مُشَكل وفقا لنفس المبدأ البنيوي، مثله مثل المقولات التي يعمل بها وأشكال الفعل المتاحة له" (60: 319). وهو يعتبر (مثله مثل دومون) أننا حين نطلق على النَسَب (مثله مثل التراتبية) أنه إيديولوجيا فإننا نخفض مرتبته وننكر العلاقة الحميمة بين الفعل وتصور النَسَب (60: 19-318).

على ذلك تصل نظرية النَسَب إلى أكثر أشكالها تطورا في كتابات درِش، ليصبح الرجل القبلي الشرق أوسطي فصيلة يمكن أن تسمى الإنسان النسبي *Homo segmentarius* [على غرار تصنيف الكائنات الحية بالمصطلحات العلمية اللاتينية. مثلا *Homo sapiens* هو الاسم العلمي في البيولوجيا للإنسان العاقل بوصفه فصيلة من الكائنات-م]. توجد مشكلتان هنا. حين يلخص درِش، باستعمال نظرية النَسَب الخاصة بالشرق الأوسط، الحركة داخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ليقول أن إيفانز- بيتشارد هو السلف المحلي [أي البريطاني-م] للبنيوية، فإنه يوقف الزمن النظري عند أوائل السبعينيات. فقد تعرضت البنيوية في العقد ونصف العقد الماضيين إلى مجموعة من الانتقادات الجادة للغاية، انبثق أكثرها حدة في فرنسا. وحتى إذا كان درِش يفضل ألا يفكر في الحجج الفلسفية بعد البنيوية لفوكو Foucault ودريدا Derrida، لكان عليه على الأقل أن يأخذ بعين الاعتبار انتقادات بورديو لمثالية البنيوية. بصفة خاصة يتصل بهذا الموضوع تحليل بورديو للعلاقة بين التمثيلات الرسمية والاستراتيجيات العملية، وكذلك الاهتمام المماثل عند إيكلمان Eickelman بالتصورات العملية الضمنية والصريحة (70) و"الاقتصاد السياسي للمعنى" (68).

ثانيا، يجب أن نسأل بشأن النَسَب نفس السؤال الذي طرحه أبادوراي (17 – 19) عن الطبقة المغلقة (خصوصا طبعة دومون البنيوية للطبقة المغلقة). لماذا يُعطَى هذا الجانب من جوانب المجتمع امتيازا ويقال إنه مسئول عن الكل؟ ولكن، والحق يقال، يقول درِش أن النَسَب ليس المبدأ الوحيد الفاعل في المجتمع القَبَلي، وإن كان لم يذكر أي مبدأ آخر. على العكس، يشير (60: 313) إلى أن "النَسَب في الحالة اليمنية له قوة شاملة بشكل غريب. ما يوضع داخل النظام ينبثق ليبدو مثل القَبَلية". لكنني أجد شمول قوة نظريات النَسَب في أنثروبولوجيا العالم العربي أكثر غرابة.

بصفة عامة، هذا هو السؤال الذي يجب طرحه: لماذا هذا القدر الكثير من التنظير للنَسَب؟ فحتى إذا سلمنا بأن بعض المجتمعات الزراعية في الشرق الأوسط العربي قَبَلية، وبالتالي تصلح القضايا التحليلية [للنَسَب–م] لفهم ما يتجاوز البدو الرعاة شبه الرحل الذين يشكلون حوالي 1 % من سكان الشرق الأوسط، تظل النسبة بين كتابات الأنثروبولوجيين والسكان مثيرة للدهشة. إذا أراد الأنثروبولوجيون أن يدافعوا عن ذلك بالقول بأن التعارض النَسَبي مبدأ واسع الانتشار في الحياة الاجتماعية العربية، لكان عليهم أن يُظهروا صلاحيته في سياقات غير قَبَلية. لكنهم لم يُجروا هذه الدراسات.

يبدو أن الأنثروبولوجيين قد بدأوا يشعرون بإسرافهم هذا، وهو ما يتجلى في عبارات التبرير التي تتصدر بانتظام مناقشات النَسَب. مثلا كتب ميكر:

> هناك اليوم كثير من الأنثروبولوجيين الذين يؤمنون بأن سؤال النَسَب السياسي والأصول القَبَلية يجب تنحيته باعتباره منطقة بحث تم استنفاذها. وهم بلا شك على حق طالما ظلت نظرية النَسَب تُدرَك كمشكلة وصف للتحالفات السياسية. لكن نظريات النَسَب بصفة عامة، وإيفانز–بيتشارد بصفة خاصة، قد لمست سمة مميزة للمجتمعات القبلية الشرق أوسطية (14: 130).

ويكرر درِش: "نظرية المجتمع النَسَبي... كان لها يوم مجدها في دراسة قَبَلية الشرق الأوسط. لم يحل شيء آخر محلها بشكل مُرض... برغم أن نظرية الانحدار من نَسَب قد تم في أفضل الأحوال التخلص منها، فإن الفكرةَ الأبسط عن التقسيم النَسَبي التي تؤسسها لا يسهل التخلص منها بنفس الدرجة وما زالت نافعة" (9 : 60). يمكن قراءة هذه التصريحات

باعتبارها أعراضا لتزايد تشبث أنثروبولوجيي الشرق الأوسط بهذا البديل النظري بشكل دفاعي.

لا شك أن أحدا، بما فيهم التفسيريون، لن ينكر أن القَبَلية أو النَسَب له بعض القيمة في فهم بعض مجتمعات الشرق الأوسط. لكني أظن أننا نحتاج إلى أن نبتعد خطوة عن المناظرات الداخلية بشأن النَسَب لنسأل لماذا سيطرَت هذه المناظرات على الخطاب الأنثروبولوجي عن الشرق الأوسط. يمكن أن نقول إن بعض هذه الكتابات ناتجة عن الميل الأنثروبولوجي، الذي سبقت الإشارة إليه، للعمل في مجال المجتمعات "البسيطة" في أماكن بعيدة. في العالم العربي تشكل اليمن والمغرب أماكن من هذا النوع، وتشكل الجماعات القَبَلية، خصوصا البدو الرعاة، مجتمعات "بسيطة" كهذه. كما يمكن أن ننسب بعضها إلى التركيز على التنظيم الاجتماعي والسياسي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاهتمام بنظم التصنيف الشكلية. ومع ذلك، هناك مشكلات شرق أوسطية أخرى كانت تناسب التنظير الاجتماعي الأنثروبولوجي، وكانت أيضا ساحات انصب عليها اهتمام كبير في الخمسينيات والستينيات (خصوصا زواج أبناء العم)، قد خَفُتَ الاهتمام بها عمليا في العقد الأخير (ولكن للاطلاع على مراجعات أنظر 4، 56–58، 145–148، 70، 176–178، 107، 121). أصبح الاهتمام بالنَسَب محوريا في الأنثروبولوجيا السياسية منذ الأربعينيات، ولا يكاد يوجد شك في إمكانية ربط نماذج الأنثروبولوجيا السياسية بطرق متنوعة باهتمامات كل من الإدارة الاستعمارية والنماذج الليبرالية في العلم الاجتماعي. يبدو النَسَب باعتباره القضية الوحيدة في أنثروبولوجيا العالم العربي التي ترتبط بمناقشة أنثروبولوجية سياسية تتجاوز فعليا الإقليم، وهو ما يشير إليه درِش بتمكن في مقال أخير (61). لكن أية إجابة على سؤال لماذا كانت نظرية النَسَب نطاقا مميزا في أنثروبولوجيا العالم العربي في السبعينيات والثمانينيات يجب أن تضع في اعتبارها أيضا تيمات أو مراجع إحالة referents نظرية النَسَب: الرجال والسياسة والعنف.

لقد قلت في مكان آخر إن أولوية تيمة التسلسل النَسَبي في أدبيات المجتمعات القَبَلية العربية يرجع جزئيا إلى علاقة الرجال بالسياسة في المجتمعات الغربية الحديثة. فبغير إنكار وجود اهتمامات نَسَبية في المجتمعات الشرق أوسطية، اقترحتُ أن "التوافق السعيد بين رؤى القَبَليين العرب والرجال الأوربيين قد أدى بكل من الطرفين إلى تقوية اهتمامات معينة

بالآخر وإهمال جوانب أخرى من الخبرة والاهتمام" (30: 4).

أحد المفاتيح المهمة لواقع أن هذا الخطاب ذكوري هو الطريقة التي يربط بها لفيف متنوع من المفكرين مفهوم الشرف بالسياسة النَسَبية. والأدبيات عن الشرف مُعتبرة، بالنسبة لكل من الشرق الأوسط والشاطئ الشمالي للبحر المتوسط، بحيث يمكن بسهولة أن تشكل قسما مستقلا من هذه المراجعة (أنظر أيضا 96، 102، 103). لكن يمكن إدراج الشرف، على الأقل بالنسبة لأنثروبولوجيا العالم العربي، تحت عنوان النَسَب، لأن هناك أمر واحد ثابت في المناقشات (2، 33، 36 – 38، 60، 107، 128–130)، هو تفسير الشرف كخاصية أو مثال ينحصر في الرجال. فالنساء إما لا يؤخذن في الاعتبار على الإطلاق، أو يُنظَر إليهن من حيث واجب الرجال في حمايتهن أو الدفاع عنهن للحفاظ على شرفهم هم.

لقد طرحت أدرا Adra (11)، كما طرحتُ أنا (4) التساؤل عن هذه الرابطة بين الرجال والشرف. وقد تبينتُ أن الشرف عند بدو أولاد علي مثال أخلاقي لكل من الرجال والنساء، وقلت إن الحياء، الذي يؤخذ عادة من وجهه السلبي كعار، هو بالأحرى الشكل الذي يتخذه الشرف بالنسبة للضعفاء أو التابعين اجتماعيا لغيرهم. وفي إقامة هذه الحجة عن العلاقة الجدلية بين الشرف والحياء بيَّنتُ أن كلا من الرجال والنساء يحتويهم نظام اجتماعي وحيد، وبالتالي يجب على أي تحليل اجتماعي أن يكون قادرا على أن يأخذ في اعتباره كلا من الرجال والنساء والعلاقات بين الجانبين. أحد نتائج تحليلي أن التعريفات التقليدية للسياسة، كنظام للعلاقات بين الرجال بشأن أمور خارجية، تعريفات ضيقة للغاية. فسياسة الحياة الشخصية ونظام السيطرة في المجال "المنزلي" للأسرة والسلالة تتقاطع مع سياسة النَسَب في الحياة القبلية، فهي جزء من السياسة.

النقطة الثانية، أن نظرية النَسَب هي خطاب عن العنف السياسي (182). العنف ضمني في الكتابات التي تجعل من النظام الاجتماعي إشكاليتها المركزية، ويتم التعبير عنه صراحة في كل الأعمال التي تتناول الحياة القَبَلية وتعالج موضوعات مثل الغارات والمشاحنات والنزاعات. بل يمكن القول بأن الاهتمام بالسياسية والشرف الذكوري هو دائما اهتمام بدرجة ما بصراع محتمل أو واقع بالفعل، وبالتالي بالعنف. لكن هناك دلائل على أن التشديد على السياسة (بالتعريف الضيق)، أو على التهديد بالعنف، ربما يكون أقل بروزا في المجتمعات ذاتها مما هو في الدراسات المتعلقة بها. يبين جيلسنان (97) كيف يراوغ القرويون اللبنانيون في فعلهم

الاجتماعي قواعد العنف التي تبدو جامدة والمرتبطة بالاهتمام بالشرف. ويكشف كتابي (4) أنه في مجتمع قبلي يتواجد مع الخطاب الشكلي عن الشرف، ويتوازن معه في نفس الوقت، خطاب له قيمة عاليــة عن الانكشاف والارتباط. ويوحـي تشديــد إيكلمان Eickleman على "الحميمية" كمفهوم أساسي للعلاقات بين رجال القبائل المغربية باهتمامات اندماجية أكثر منها تنافسية.

الأكثر مدعاة للتفكير هو معنى هذا العنف السياسي عند الأنثروبولوجيين، الذي يقال إنه يكمن في قلب المجتمعات النَسَبية. إذ يبدو أن للعنف جانبين، وأن الأنثروبولوجيين عندهم ازدواج مُناظر لذلك. فمن جهة تُعتبر المواجهات التنافسية من علامات الرجولة في ثقافات عديدة، بما فيها كثير من الثقافات الغربية. وهناك قدر من الإعجاب يلوِّن وصف الاستقلال الشرس المنسوب إلى من يعيشون في مجتمعات نَسَبية، بما فيهم رجال قبائل الشرق الأوسط. فهم رجل حقيقيون متحررون من التأثير المُخصي للدولة والمجتمع المهذب. فوق ذلك يمثل رجال القبائل هؤلاء بالنسبة لكثير من الكُتاب مُثُلا سياسية رومانسية عن التحرر من السلطة والولاء للديمقراطية. لكن كما قال روسالدو Rosaldo (163: 96–97) في تأمل مثير للتفكير عن بلاغة دراسة إيفانز–بيتشارد المحتفى بها عن النوير Nuer [قبائل في جنوب شرق السودان وفي إثيوبيا–م]، يتوافق احترام الأنثروبولوجي الحاقد لعدم قابلية النوير للخضوع للقهر مع مشروعه الأنثروبولوجي للاستجواب والملاحظة في سياق المشروع البريطاني الاستعماري السياسي في السودان. يرى روزالدو أن الافتتان بحرية البدو الرعاة هو جزئيا تأكيد بلاغي على تحرر الأنثروبولوجيين من مشروعات السيطرة التي يشاركون فيها، بشكل مباشر أو غير مباشر.

الجانب الآخر من العنف السياسي هو خطورته. فالليبراليون المحدثون يرون حقوق الأفراد أو الجماعات المحلية في حمل السلاح أو الاشتباك في سياسة ذاتية مستقلة مسألة إشكالية. فيرون أن وصف من يعيشون بغير حكومة بأنهم برابرة يتضح من نشاط الإغارة والتشاحن، التي هي نشاطات مركزية ومتوطنة في المجتمعات القَبَلية وفقا لنظرية النَسَب. هل تمثل هذه المجتمعات بالنسبة لنا كابوس عنف وعنف مضاد لا ينتهيان وينموان من مبدأ تنافسي للانقسام الاجتماعي النَسَبي؟

لقد بيَّن أسد (21)، بالمقارنة بين أوصاف المستشرقين للحكم الطغياني الشرق أوسطي

وتوصيفات الأنثروبولوجيين الوظيفية للحكم القبلي الأفريقي، أن صور سياسة المجتمعات الأخرى مرتبطة بطرق معقدة بالعلاقات السياسية بين المجتمعات المدروسة والمجتمعات الدارسة لها. كما بيَّن أهمية أخذ الاهتمامات السياسية لمجتمعات الملاحِظين في لحظة تاريخية معينة بعين الاعتبار. وبرغم أنه يجب علينا أن نكون حذرين إلى أقصى حد في التمييز بين الخطابين الشعبي والأكاديمي عن القبلية، فإن إساءة الاستعمال الجارية لنظرية النَسَب لأغراض التحليل السياسي تثير الاضطراب. ففي مقالات افتتاحية في صحيفة نيويورك تايمز *New York Times* بأقلام أكاديميين، استُعملت القبلية كتفسير "لإرهاب" الشرق الأوسط (مثلا: 27). وفي كتاب صدر حديثا (155) وعُرض بعناية كبيرة في نفس الصحيفة، نُسِب إلى تراث القبلية وإيديولوجيا الشرف ما يسمى فشل العرب في تحقيق التحديث، وعدم قدرتهم على التعاون، واستبداد حكامهم، وعاطفيتهم، وخداعهم، وفشلهم في إنتاج التكنولوجيا والفن، وخضوع النساء. ويبدو أن الإصرار على اتسام المجتمعات العربية بجوهر نَسَبي يُسَهِّل وصفهم بأنهم شقاقيون وعنيفون بشكل خاص.

التحليل الكامل لخطاب النَسَب يجب أن يضعه تاريخيا في سياق وضع سياسي عالمي متغير. مثل هذا الجهد الذي يتجاوز مجال هذه المراجعة يجب أن يشمل بعض اعتبارات توقيت الاهتمام بنَسَبية الشرق الأوسط بعد تراجعها في الدراسات الأفريقية بكثير. برغم أن هذه التأملات بشأن الذكورية والعنف لا تشكل إجابة كاملة على سؤال لماذا تشكل نظرية النَسَب هذا الجزء البارز في الخطاب الأنثروبولوجي عن الشرق الأوسط، فإنني آمل على الأقل أنني اقترحتُ، ربما، كيف أدى التنظير عن أحد موضوعات الشرق الأوسط إلى الوقوع في فخ تلاقٍ معقد وفائق للعادة بين التيارات الأكاديمية والسياسية والتخيلية، والتشكل وفقا له.

نظريــة الحريــم

في العقد الأخير أو نحو ذلك بدأ التنظير عن النساء والنوع والجنسانية في تحدي التنظير عن النَسَب، سواء كميا أو من حيث الأهمية، لكن ليس من حيث المكانة. ومع ذلك يوضح نطاق التنظير هذا الطريقة المثيرة للاستغراب التي تستجيب بها الدراسة الأكاديمية أحيانا

لموضوعها. إذا كان المجتمع العربي مشهورا شعبيا بتقسيمه الجنسي الحاد للعمل والقدر العالي من الفصل بين الجنسين المرتبط بالتمييز المتطرف بين العام والخاص، توحي نظرة إلى الأدبيات الأنثروبولوجية بأن هذه الأنماط ليست مقصورة على المجتمعات التي تجري دراساتها. فكل مُنَظري النَسَب تقريبا رجال، بينما كل المنظرين عن النساء تقريبا نساء. ومعظم العمل في المجال الأول يتناول المجتمعات القبلية الرعوية أو شبه الزراعية، بينما معظم العمل في المجال الثاني يتجه إلى القرى الزراعية والبنادر والمدن. الأول له أصول قديمة، بينما الثاني تاريخه قصير. التمييزات النظرية في الأول رفيعة، والنقاش النظري في الثاني هادئ. وإذا كان مُنَظرو النَسَب مهتمين بالسياسة حصرا، بالتعريف الضيق لها الذي يشير فقط إلى العالم العام للرجال، يبدأ الباحثون في شأن النساء بدراسة مجال النساء، الحريم (ولكن كما سأحاول أن أبين، ينتقلون بنجاح إلى خارجه). إنني أستخدم كلمة الحريم بطريقة استفزازية للإشارة إلى عالم النساء وأنشطتهن، وكذلك للتلميح لعالم تخيلي، استشراقي، أقدم لنساء الشرق الأوسط، والذي، كما سأحاول أن أوضح، يشكل الخطاب الأنثروبولوجي بتوفير الجانب السلبي المضاد له.

يتبع التنظير عن النساء، مثل التنظير عن النَسَب، اتجاهات أكاديمية، مثلما تشير نلسون Nelson (149) في مراجعة ممتازة. فهي تضع التخصص الأنثروبولوجي عن النساء العربيات في السياق التاريخي الأوسع لتغيرات كبرى في العلاقة بين أوربا والعالم الثالث (والشرق الأوسط بصفة خاصة). وهي تغيرات مرتبطة بتغيرات في نماذج العلم الاجتماعي. يأخذنا الطوران الأولان اللذان تضع خطوطهما العريضة من الدراسات التي أجريت حتى الخمسينيات، التي نرى فيها "يقظة" الاهتمام بالنساء، إلى تلك التي أجريت حتى أواخر الستينات، فيما تسميه "فترة النظرة الإمبريقية". خلال هذه الفترة الثانية تم إدخال النساء بشكل متزايد في الرؤية العامة من خلال دراسات عن نساء الشرق الأوسط، ظلت منغمسة في النموذج الوضعي للنزعة الوظيفية البنيوية. تمركزت الأدبيات حول قضايا تغير مكانة النساء ووضعهن ودورهن.

الفترتان التاليتان عندها يناظران تقريبا الفترة التي تغطيها المراجعة الحالية. وهما فترة "رد الفعل النقدي" في أوائل السبعينيات، وفترة في منتصف الثمانينيات عن "رد فعل محلي" بازغ، لكنهما في رأيي أقرب لأن يكونا قطعة واحدة. تكتب نلسون الآتي عن العلاقة بين

التنظير والوضع التاريخي:

> لم تتجاوب النماذج القديمة بأية حال مع البنية الجديدة للمشاعر المنبثقة - سواء في الغرب، حيث أجبرت عودة اليقظة النسوية، بين تحديات أخرى، على إعادة فحص الأفكار عن النوع والجنسانية الأنثوية والدور الاجتماعي المناسب للنساء، أو في الشرق الأوسط، حيث أجبرت هزيمة 1967 المثقفين العرب على إعادة التفكير في أسس معرفتهم عن أنفسهم ومجتمعهم وعلاقته بالعالم الغربي (149).

وهي ترى في تطور الخطاب عن النساء في تلك الفترة، الذي كتب معظمه نساء، كثير منهن من المنطقة، نقدا للمقولات التحليلية المعيارية والنماذج العلمية الاجتماعية [برغم أن ستراثرن Strathern (176) يحذر من تطبيق تصور كون Kuhn للنماذج paradigms على العلوم الاجتماعية]، ونقدا "للأبوية" الإسلامية العربية، وللكتابة الأكاديمية السابقة عن النساء.

تبين نلسون بشكل مقنع أن مجالات إعادة التفكير والبحث الأكثر إنتاجا هي تعريف وفهم السلطة؛ وتحليل الأبوية (التي تُعَرِّفها بأنها "الأشكال المُمَأسسة لسيطرة الذكور وخضوع النساء")؛ والنساء والإنتاج. وما زال العمل في هذه المناطق مستمرا إلى الآن. لكن، جزئيا بسبب تسييس قضية النساء بوصفها "رياحا جديدة للتحرر الثقافي من الاستعمار تهب عبر الشرق الأوسط"، بدأ يتشكل إلى جانب ذلك نوع جديد تسميه نلسون "السعي المحلي". قضية جعل البحث محليا تتعلق بـ"من يساهم في بناء المعرفة عن النساء في الشرق الأوسط ومن يسيطر على العملية" (149)، وهو نوع من المساءلة يرتبط بالاهتمامات الإبستمولوجية التي استكشفها الأنثروبولوجيون الانعكاسيون.

برغم قوة الإطار العام للتطورات الذي قدمته نلسون، فإنني أشعر بقدر أقل من الثقة بالحقل [الأنثروبولوجي بشأن النساء-م] فيما يتعلق بإسهاماته في النظرية الأنثروبولوجية. قبل أن أنتقل إلى تفصيل ما أعتبره المساهمات الأكثر أهمية لنظرية الحريم ووضع الخطوط العريضة للإمكانيات النظرية والمنهجية للأنثروبولوجيا النسوية، يجب أن أعبر عن بعض التحفظات. أنثروبولوجيا نساء الشرق الأوسط، مثل نظيراتها في بعض نطاقات التنظير

الأنثروبولوجي الأخرى للشرق الأوسط، متخلفة نظريا بالمقارنة بالأنثروبولوجيا ككل. والأكثر مدعاة للحيرة تخلفها النظري بالمقارنة بالأنثروبولوجيا النسوية عموما، التي هي في حد ذاتها، لأسباب استكشفها ستراثرن (177) بشكل مقنع، لا تجاري النظرية النسوية أو النسوية في التخصصات الأكاديمية الأخرى.

عند التفكير في سبب ذلك، وضعتُ في الاعتبار العالم الأوسع الذي تدخله الكتب. لماذا يبدو (إذا كان انطباعي سليما) أن لدينا عددا أكبر من المعتاد من الكتب التي لا تهتم إلا في أدنى الحدود بالمساهمة في النظرية الأنثروبولوجية أو الاشتباك معها؟ ربما كان أحد العوامل هو ذلك السوق الذي يبدو كبيرا لا يشبع في طلبه لكتب عن نساء الشرق الأوسط. لقد تغير السوق على مدى العقدين الماضيين ليعكس التغيرات في العالم الأكاديمي. لقد أصبحت الدراسات عن النساء الآن قائمة بذاتها كأحد مناطق البحث الأكثر إثارة فكريا وكحقل متنام في صناعة الكتاب. ومع ذلك ما زال هناك شعور بأن ما يريده الناس فيما يتعلق بنساء الشرق الأوسط هو إلقاء نظرة على الحياة الخفية "خلف الحجاب". الكتب التي تقدم ذلك تساهم دون أن تدري في خطاب استعماري عن النساء الشرقيات، وهو خطاب اختبر علولة Alloula عناصره بشكل حاد في كتابه "الحريم الاستعماري" (12).

المثير للسخرية أن كل الدراسات الأنثروبولوجية تقريبا التي تناولت النساء العربيات كانت تهدف بدرجات مختلفة من الوعي الذاتي لتقويض القوالب الجاهزة عن المرأة الشرق أوسطية. يبدو لي أن هذا الموقف المعارض لهذه القولبة مصدر كل من نقاط القوة في الحقل (وسنناقشها أدناه) ونقاط الضعف في تطوره النظري. كم كتاب ومقالة بدأ بنفس المجاز الذي افتتحتُ به مقالي المبكر (3) عن نساء البدو، الذي أشرتُ فيه إلى التصورات شديدة التضليل عن الحريم والنساء العربيات المحجبات العاطلات أو الخاضعات. تخاطر هذه الخدعة البلاغية – مناشدة جمهور متخيَّل أو مقصود ممن يحملون رؤى يجب تصحيحها – بالانحطاط إلى مبرر وجود وحيد للدراسة. يتمثل الخطر في أن الباحث سيأخذ المسار الأقل صرامة نظريا في حججه ضد قالب غامض، لكن لا يتغير. هذا لا يؤدي بحال إلى شحذ أفكار المرء، ولا إلى تطوير نظري مصقول. فالأخير يتطلب مناقشة بعضنا البعض والبناء على عمل بعضنا البعض، وهي عملية ليست عدائية الضرورة.

كذلك ساهمت هذه المعركة ضد قوالب متخيَّلة shadow في قدر من النزعة المحلية

بالمقارنة بالأنثروبولوجيا النسوية [التي تتناول مناطق أخرى-م]. هنا بالذات يعتبر فشلنا في الاشتباك مع النظرية مخيبا للآمال، لأن الإمكانية المقارنة للتنظير بشأن النوع عظيمة على خلاف كثير من نطاقات التنظير الأخرى التي تبدو مرتبطة بالمكان. داخل الأنثروبولوجيا النسوية كان هناك نفور من المحاولات الأولى للتعميم والعثور على أطر تحليلية يمكن أن تشمل علاقات النوع وخبرة النساء في كل المجتمعات [مثل تمييز م.ز. روزالدو M.Z. Rozaldo بين العام والمنزلي، أو بين طبيعة ثقافة الذكور والإناث عند أورتنر (150)، أو حتى التمييز الماركسي بين الإنتاج والتكاثر]. كان الاعتراف بعدم إمكانية اختزال الخصوصيات التاريخية والثقافية نقطة انطلاق الأعمال الأحدث (161، 186). ربما كان المدخل الأفضل هو الذي يمكنه أن يحترم الخصوصيات ويعمل بها، ويكون في نفس الوقت متصلا بالأبحاث والتنظيرات عن النساء في مناطق إثنوجرافية أخرى.

برغم هذه القصورات (وأنا أتخذُ موقفا نقديا بشكل خاص لأنني جزء من هذا المشروع) كانت دراسة النساء العربيات، التي كان دافعها إن جاز القول هذا الموقف المعارض، عملا رائعا. هناك عمل رفيع المستوى وتطور نظري في السنوات الخمس الأخيرة. أولا غيَّر هؤلاء الأنثروبولوجيون بالفعل فهمنا للحريم أو عالم النساء، بأخذ النساء وأنشطتهن بجدية. لا يمكن تجاهل الطبيعة الغنية والمتنوعة لعلاقات النساء ببعضهن البعض وبأطفالهن وبالرجال الذين يتفاعلن معهم، والتي نراها في عمل معظم الأنثروبولوجيين في المجال (خصوصا 15، 58، 59، 66، 123، 183). كذلك نتبين الطبيعة المتنوعة لأنشطة النساء من هذه الدراسات الإثنوجرافية المبنية على عمل ميداني داخل عالم النساء بالدرجة الأولى. وهي تتراوح من الأنشطة التي يسهل التنبؤ بها مثل التنشئة الاجتماعية للأطفال والعناية بهم وبالرجال داخل المنزل إلى أنشطة أخرى تأخذهن إلى خارجه، مثل الزيارة والتفاوض بشأن الزواج ومصائر الأقارب وأمور أخرى (109)، والمشاركة في أنشطة دينية وفي جانب من الأنشطة الإنتاجية. وقد تم إظهار أهمية الجماعة ومعنى أن تشكل النساء جزءا من شبكة، سواء كانت شبكة المصاهرة أو الأقرباء أو الجيران.

والمساهمة المهمة الثانية المرتبطة بالموضوع هي إصرار هؤلاء الأنثروبولوجيين - وكذلك غيرهم (3، 63، 148) - على أن النساء فاعلات في عالمهن الاجتماعي. لقد تكرر إظهار زيف أسطورة خضوع النساء السلبي في كل الروايات تقريبا التي قدمت دلائل على الطرق

التي تمارس بها النساء وضع استراتيجيات والمناورة واكتساب النفوذ والمقاومة. كما أظهر كثيرون أيضا كيف يخلق الفصل الجنسي فضاءً أكثر أهمية للفعل في الحياة اليومية مما يتاح للنساء في المجتمعات التي تتمتع بدرجة أقل من الفصل بين الجنسين.

المساحة الثالثة بالغة الأهمية هي تفكيك الحريم نفسه. معظم الإثنوجرافيين الذين بدأوا من التركيز على عالم النساء اقتادهم ذلك إلى إدراك العلاقة الجدلية بين عالمي الرجال والنساء واستحالة الكلام عن حياة النساء بغير الكلام عن حياة الرجال. وهو أمر له نتائج نظرية خطيرة، لأنه إذا لم تكن النساء حقا جزءا من مجال منفصل، كيف يمكن مواصلة تحليل مجالات الرجال الخاصة بالسياسة والاقتصاد والدين بغير إشارة إلى النساء؟

هذا التطور في التفكير في الحريم وسكانه، مثل التطورين السابقين، قد يسرته وساهمت فيه شكوك نظرية في المقولات التي كان يتم تحليل المجتمع وفقا لها. لقد بيَّن كتاب نلسون Nelson الرائد "السياسة العامة والخاصة" أن التصورات الثقافية التقليدية الغربية عن السلطة التي أملت فهمنا للسياسة أعمتنا عن طرق مشاركة النساء في صناعة القرار وآليات المجتمع. وترى التركي Altorki (14) أنه في المجتمعات المنظمة وفقا للقرابة تعتبر ترتيبات الزواج التي تلعب فيها النساء دورا حاسما مسألة سياسية. وقد ألقى دافيز Davis (58) الضوء على تفاعل الرسمي وغير الرسمي، وتفاعل العام والخاص عند كل من الإناث والذكور. وكانت المساهمة الأكثر أهمية في هذا التنظير هي الكشف عن أن المقولات التحليلية تخفي عادة تصورات ثقافية غربية.

كان التنظير الأفضل هو الذي تناول الإيديولوجيا والقوة power. تعتبر نلسون في مراجعتها معظم هذا العمل مساهمة في تحليل "الأبوية" patriarchy. إن ما يثير اهتمامي فيه طريقة أشكلته لتصور الأبوية، بإطلاق مجموعة أسئلة يحتمها الوضع الاستثنائي لنساء الشرق الأوسط. كيف تمر النساء بخبرة الفصل الجنسي وتحافظن عليه؟ كيف ولماذا يبدو أنهن يتعاونَّ في هذا النظام غير القائم على المساواة صراحة (حتى لو كان العمل البحثي الذي نوقش أعلاه قد بيَّن أنه ليس بالسوء الذي يبدو عليه من الخارج)؟ كيف تساهمن في إعادة إنتاج النظام وكيف تقاومنه أو تخرّبنه؟

لقد أنتجت هذه الأسئلة جسما من أعمال الوصف المعقدة لإيديولوجيا العلاقات بين الذكور والإناث في العالم العربي. تستعمل هذه الأبحاث مجموعة واسعة من أدوات

التفسير وتجعل موضوعها تشكيلة خلاقة من الخطابات والممارسات، تشمل الكلام والفعل العاديين والقصص الشعبي (63) والشعر (4،111) وتنظيم البيوت (35) والنصوص المقدسة والشهوانية والقانونية (168) والتعقيدات الرمزية للطقوس مثل ختان النساء (31) والزار (32، 147) والأمراض الشعبية folk illness [المرتبطة بثقافات معينة–م] (141) وزيارات قبور الأولياء (132) وغيرها من طقوس طرد الأرواح (51، 122)، وحتى، مؤخرا، ممارسات من قبيل الحياكة وطحن الحبوب (135، 152).

حتى الدراسات الثقافية cultural studies التي لا تبحث بصفة خاصة علاقات الذكور والإناث من ناحية القوة power توحي بأن النساء تواجههن بطرق متنوعة التمثيل الجمعي الرسمي أو الذكوري للواقع الاجتماعي والطبيعة الإنسانية. فمثلا يرى روزن (165) أن الرجال والنساء في صِفرو Sefrou [:منطقة في غربي المغرب–م] ينطلقون من افتراضات مختلفة عن جنسهم والجنس المضاد؛ كما يرى كما يرى ويكان Wikan (183، 184) أن نساء صُحار Sohar [:المدينة الثانية في سلطنة عُمان–م] يحكمن على تصرفات بعضهن البعض بمعايير مختلفة عن المعايير التي يحكم بها الرجال عليهن، بما يضع مفهوم الشرف محلا للتساؤل. ويبين المسيري El–Messiri (72) أن نساء المدينة التقليديات في القاهرة لديهن صورة عن أنفسهن لا تشبه صورتهن في نظر نساء طبقات أخرى.

غير أن حجج كُتّاب مثل كلام مِسيك Messick عن "الخطاب الخاضع" لنساء النسيج شمال أفريقيا تكشف عن أهمية النظر إلى السلطة. فبرغم أنه يرى أن النسج في شمال أفريقيا قبل الاستعمار يتضمن رؤية لدور النساء وعلاقتهن بالرجال تختلف عن الرؤية المتمثلة في النصوص القانونية والمقدسة والإيديولوجيا الرسمية المناظرة لها، فإنه يقر بالطبيعة الخاضعة والهشة لهذه الإيديولوجيا البديلة. ويرتبط خضوع خطاب النسيج بالخضوع الاجتماعي والسياسي للجماعة التي تمارسه: نساء أميات من الطبقة الدنيا. ويواصل مبينا، في نقلة تاريخية نادرة في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، كيف يذوب هذا الخطاب مع الإدماج المتزايد للنسج المنزلي في الإنتاج الرأسمالي.

وفرت ممارسات مثل الحجاب وعزل النساء، والإيديولوجيا الأخلاقية التي تساهم فيها هذه الممارسات، خصوصا خطاب الحشمة الجنسية، المنطقة الأكثر إثمارا في التنظير للعلاقة بين الإيديولوجيا وعلاقات القوة. وقد منح الباحثون وزنا متغيرا للإسلام كنظام إيديولوجي

يوفر مفاهيمَ تؤثر في خبرة الخضوع عند النساء، وهي قضية تناولتها كانديوتي Kandiyoti بذكاء بالغ (112). تعكس هذه الدراسات، باستعمال حجج متنوعة، الأوضاع المختلفة للنساء داخل العالم العربي (سواء بالتمييز بينها وفقا للطبقة أو نمط المعيشة أو الموضع في المدينة أو الريف)، كما تعالج اختلافات نظرية مهمة.

وتتناول د. دواير D. Dwyer المناقشات داخل الأنثروبولوجيا النسوية عن عالمية نظم اللا مساواة الجنسية وتدافع بقوة عن "دور الاعتقاد في سياسة الجنس" (179: 63). وهي تحلل الإيديولوجيا الجنسية المغربية في صور الذكر والأنثى بالاعتماد في المحل الأول على القصص الشعبية، لتبين اختلافها عن الإيديولوجيات الغربية، خصوصا في توجهها التطوري (يتغير الرجال والنساء على مدى عمرهم في اتجاهين متعارضين)، وما يتضمنه ذلك فيما يتعلق بتدعيم النساء لنظام عدم المساواة الجنسية. وتستعمل ماهر (122) اللغة الماركسية والفرويدية عن القمع والتطهير والوعي الزائف لتفسر الغياب المفاجئ (بالنسبة لها، في ضوء توتر علاقات الزواج) للتناقض مع الرجال في ثلاثة طقوس شهدتها لنساء المغرب.

لقد تساءلتُ عن قيمة هذا النوع الأخير من الحجج في محاولة فهم الخطابين المتناقضين ظاهريا اللذين تشارك فيهما نساء البدو، خطاب الحياء وخطاب الحب. لقد قادني تحليل العلاقة بينهما إلى استكشاف الاختراق المتبادل بين القوة والإيديولوجيا. ودافعتُ عن فكرة وجود إيديولوجيات عديدة تشكل بنية الخبرات الذاتية، ويستعملها الأفراد لتأكيد ادعاءات متنوعة. كما دافعتُ عن نظرية عن الإيديولوجيا والقوة تحترم، في حالة نساء أولاد علي، الطريقة التي تمكنهن من إعادة إنتاج بنى السيطرة من خلال التزامهن بالأخلاق، وفي نفس الوقت مقاومتها من خلال الشعر وأشياء أخرى (4، 6).

كانت المنطقة الخامسة والأخيرة لمساهمة منظري الحريم منهجية، كما قالت نلسون (149). فالقضايا الإبستمولوجية والسياسية التي أثارها المنظرون الانعكاسيون، والتي ناقشناها سابقا، حية للغاية في هذا النطاق من التنظير. لكن كانت هناك محاولة لإدراج أصوات الآخر، لتجاوز المناقشات المعذِّبة عن عدم إمكانية معرفة الآخر. فوجود مجموعات تبحث عن أصوات النساء العربيات أو تحاول أن تجعل بعض النساء تقصصن حكاياتهن أمر دال (25، 79، 80، 133).

ربما كان الأكثر إثارة احترام أصوات كل من "المحليين" والأجانب والاهتمام بها، برغم المشكلات – وهو احترام أعظم مما في أي فرع آخر للأنثروبولوجيا النسوية. هناك عدد كبير من الباحثات العربيات أو العربيات – الأمريكيات اللاتي كتبن عن الموضوع (مثلا 3–11، 13–15، 43، 44، 71، 72، 109، 110، 131، 132، 133، 158). وقد بدأت الباحثات في التفكير في معنى هذا "الإضفاء للمحلية" على التخصص الأكاديمي (راجع 15). لقد أصبح الأنثروبولوجيون داخلون بشكل متزايد في محادثة ثلاثية الاتجاهات، تشملهم، وتشمل النساء العاديات اللاتي يدرسونهن (وهن عادة لسن نسويات ولا متعلمات تعليما رسميا)، والنسويات والباحثات العربيات (نوال السعداوي (73) وفاطمة المرنيسي (131) باعتبارهما الأكثر نفوذا في الغرب). برغم أننا قد نحسد المتخصصين في ميلانيزيا الذين يبدو أنهم قد حققوا تطويرا فائقا للعادة في نظرية النوع (مثلا 178)، فإنني أتعجب من كيفية ارتباط ذلك بإسكات الخطاب المعادي للاستعمار في المنطقة، وعدم تدخل أصوات المحليين في المشروع الأنثروبولوجي وقيامهم بمساءلته وتحديه وهدمه، وهو المشروع المعتمد للغاية على التمييز بين نحن وهم. فما هو مفقود هناك، بينما هو مرئي بقوة في نظرية الحريم، هو قضية النتائج السياسية للمعرفة والتنظير.

برغم هذه المساهمات المعتبرة يبدو أن التخصص الأكاديمي في حالة أنثروبولوجيا الشرق الأوسط يعيد إنتاج بنية معرفة بعينها. لقد وصفتُ بالنسبة لأولاد علي عدم تماثل معرفة الرجال والنساء بعالمي كل منهما (3). فالنساء تعرفن عن عالم الرجال وأنشطته أكثر مما يعرف الرجال عن عالمهن. وبرغم أنني رأيت في ذلك مصدرا لتكوين جماعة النساء (القائمة على الأسرار)، فإن عدم التماثل هذا يعمل في النهاية كوظيفة لعدم تساوي القوة. الباحثات النسويات لم يعتبرن كتاباتهن ذيلا لكتابات "التيار الرئيسي"، بل اعتبرنه تقويضا جذريا لافتراضاته ونتائجه الأساسية، في تخصصات تتراوح بين النقد الأدبي والبيولوجيا. لقد بيَّن التنظير النسوي عن العالم الاجتماعي، داخل أو خارج الشرق الأوسط، كيف يغير التحليل الذي يأخذ النوع بعين الاعتبار فهم العالم الاجتماعي الجاري وصفه والطريقة التي يجب أن تُفهم بها العوالم الاجتماعية. ومع ذلك، في أنثروبولوجيا العالم العربي، ربما حتى أكثر مما في الأنثروبولوجيا بصفة عامة، ما زالت دراسة الرجال (ممثلة بأوضح شكل في دراسة النَسَب) هي الأمر المألوف بينما أنثروبولوجيا النساء (نظرية الحريم) هي الملفتة للنظر.

الإسلام

الإسلام هو "المجاز النظري" الثالث للعالم العربي. وهو يستحق مقال مراجعة بحد ذاته، فهو من رتبة مختلفة، لأنه يحتوي المجازين الآخرين - فأصوله مرتبطة بالقبلية، وأصل الحريم بدوره مرتبط به - كما يمتد إلى نطاق أبعد بكثير من حدود العالم العربي وحدود الأنثروبولوجيا. لكن برغم تعقد القضايا وتكاثر النصوص التي تنتجها صناعة الدراسات الإسلامية (معظمها خارج الأنثروبولوجيا وغير منقطعة الصلة بالوعي بالمسائل السياسية الملحة)، ستكون مناقشتي لهذا النطاق من التنظير مختصرة. يرجع التناول المختصر جزئيا إلى أن معظم المادة وكثير من القضايا قد تناولها طلال أسد (24) مؤخرا بشكل بليغ. وسوف ألخص نقاطه وأناقش قليلا منها وأستقصي بعض الكتابات الحديثة. وبرغم أنني أختم بطرح لماذا يبدو التنظير الأنثروبولوجي بشأن الإسلام واعدا أكثر من غيره من ضروب التنظير عن الإسلام، ولماذا يبدو أن لديه إمكانيات كبيرة للمساهمة في التطور العام للنظرية الأنثروبولوجية، يجب أن نتذكر في النهاية أن أنثروبولوجيا الإسلام، مهما كانت متقنة، لا يمكن جعلها بديلا لأنثروبولوجيا العالم العربي، لا لمجرد أنه ليس كل العرب مسلمين ولا كل المسلمين عرب، ولكن لأن الممارسات والخطابات في المجتمع العربي لا تحيل كلها إلى التقليد الإسلامي أو ترتبط به.

يبدأ طلال أسد بالتساؤل عما اعتبره مختلف المنظرين موضوعا للاستقصاء في أنثروبولوجيا الإسلام. وقد أعطانا ثلاث إجابات: "(1) أنه في التحليل الأخير ليس هناك موضوع نظري يسمى الإسلام، (2) أن الإسلام هو العنوان الذي يضعه الأنثروبولوجي لتجميعات متباينة من البنود، كل منها أشار إليه المخبرون [أي المبحوثون–م] باعتباره إسلاميا، (3) أن الإسلام كلية تاريخية متميزة تنظم جوانب متنوعة من الحياة الاجتماعية" (1: 24). بعد أن تخلص طلال أسد من النقطتين الأولى والثانية في فقرتين، قدم بطريقته المميزة قراءة نقدية متأنية ومدمرة لمثال للنوع الأخير، وهو كتاب جلنر "المجتمع المسلم" (95). وهو يهدف من هذا التمرين إلى "استخلاص المشكلات النظرية التي يجب أن يفحصها كل من يرغب في كتابة أنثروبولوجيا للإسلام" (24: 3).

وحجته الرئيسية ضد جلنر، وآخرين، أنه لا يوجد شيء يمكن أن يُعتبر بنية اجتماعية إسلامية جوهرية [أي ذات جوهر إسلامي–م]. وهو يبني حجته من عدة أجزاء، تبدأ

بالنقطة القائلة بأن هناك إشكالية في اعتبار الإسلام معادلا للشرق الأوسط وتعريف التاريخ الإسلامي كصورة معكوسة، كما في المرآة، للتاريخ المسيحي. ثم ينتقد المداخل التي ترمي إلى أخذ التنوع في الاعتبار باستعمال وتكييف تقاليد المستشرقين القائمة على استقطابات بين التقليدي orthodox واللا تقليدي، أو العظيم والمتواضع، لتأخذ شكل ثنائية المدينة المتزمتة في مواجهة إيمان الريف الذي يقدس الأولياء، كثنائية تتناسب مع نوعين من البنية الاجتماعية، أحدهما مديني ومركزي والآخر ريفي ونَسَبي مجزأ.

ويشير طلال أسد إلى أن جلنر قد طور هذه التصورات بالاعتماد على نظرية المجتمع النَسَبي (التي وُصفت أعلاه)، وقال إنها تغطي معظم الشرق الأوسط وما يقرب من التاريخ الإسلامي كله. ثم ينتقد الأشكال التي يستعملها جلنر في تمثيل البنى الاجتماعية والسياسية للمجتمع المسلم الكلاسيكي: روايات درامية تخلط بين القبائل والفاعلين الاجتماعيين. وأخيرا يبين عدم ملاءمة طرق تحليل هؤلاء المنظرين لكل من المجتمع والدين (24: 2–14)، ويطرح كبديل أن موضوع الدراسة [:الإسلام–م] يجب فهمه كـ"تقليد خطابي"، وهو مفهوم يوضح أسد معناه بوضع خطوطه العريضة.

لا تنصب اعتراضاتي على أسد على هذه النقاط الأساسية، لكن على الطريقة التي يقلل بها من شأن بعض الكتابات الأخيرة، بصفة خاصة كتابات جيلسنان، التي يعتبرها نموذجا للمدخل الثاني لأنثروبولوجيا الإسلام. ربما كانت تخطئته لجيلسنان (98) لفشله في فهم حقيقة أن جماعات المسلمين يؤمنون بأن معتقدات المسلمين الآخرين أو ممارساتهم ليست إسلامية نقدا سليما، لكن اختزال موقفه إلى قبول نسبوي لفكرة أن الإسلام هو أي شيء يقول المخبرون المسلمون إنه إسلامي لا يفي بحق مساهمة جيلسنان الكبيرة في التنظير الأنثروبولوجي عن الإسلام. فاحترام جيلسنان الأساسي لعامة الناس الذين وصل من خلالهم إلى إدراك الإسلام مهم في حد ذاته. بالإضافة إلى ذلك كان ربطه لهذه "الإدراكات والممارسات الإسلامية المختلفة والتي قد تستبعد بعضها البعض أحيانا" (98: 265) بقوى اجتماعية (تتراوح بين الاستعمار وانبثاق أقسام طبقية جديدة)، بمثابة فتح جديد في الأنثروبولوجيا. يقلل أسد من شأن الإبداعية المتضمنة في تنوع المجالات التي يلتفت لها جيلسنان في بحثه عن الإسلام – الصالون اللبناني، المدينة الاستعمارية، تمثيل استشهاد الحسين passion play، معجزة الفول السوداني. وأخيرا فإنه لا يقدر حساسية

جيلسنان في تناول قضايا الانعكاسية reflexivity [:مساهمة الباحث في بناء المعاني أثناء عملية البحث–م] والمنهج في العمل الميداني والكتابة الأنثروبولوجية، المتضمنة في الصوت الشخصي الذي يضفر الأفكار مع المشاهدات في نصه.

وقد ساهم آخرون ممن لم يستشهد بهم أسد في الدراسة الأنثروبولوجية للإسلام بطرق مثيرة للاهتمام. فيتيح لنا مونسون Munson (145) أن نلقي نظرة خاطفة على الكيفية التي عاش ويعيش بها أفراد عائلة ممتدة في المغرب مع تلك القوى التي وضع جيلسنان خطوطها العريضة. ويكشف "التاريخ الشفوي لعائلة مغربية" الذي كتبه الطرق المعقدة لتفسير وتطوير الإسلام كتقليد خطابي في حياة الناس في عملية جذب ودفع تشمل عوامل سياسية وبلاغية واقتصادية اجتماعية. ويقطع فيشر Fischer (82، 83) الصلة مع الحكمة الأنثروبولوجية التقليدية بالنظر بشكل منهجي عبر الحدود القومية ليحلل التفاعلات الديناميكية بين الأديان والإيديولوجيات السياسية وقواعدها الطبقية في الشرق الأوسط الإسلامي، العربي وغير العربي. وتجمع الجندي El–Guindi بين استكشاف الإيديولوجيا والتحليل الاجتماعي السياسي والاقتصادي في مقالها (71) عن الزي المحتشم والحجاب عند النساء المصريات المشاركات في الحركات الإسلامية الجديدة، لتقوض أي فهم مبسط للكفاحية الإسلامية كمشكلة "عودة إلى الإسلام". ويتناول أنطون Antoun (16) التنظيم الاجتماعي للتقليد من خلال شعائر صلاة الجمعة عند داعية إسلامي واحد في الأردن.

تفتح السيرة الاجتماعية لمثقف مغربي "تقليدي"، التي كتبها إيكلمان Eickelman (69)، والتي "تركز على تدريب قاض ريفي وسيرته العملية وتخيله الأخلاقي" (69: 14)، رؤية لعالم التعليم، وهو تقليد خطابي نادرا ما اختبره الأنثروبولوجيون. فالأنثروبولوجيون، مثلهم مثل الناس الذين يدرسونهم يميلون في العادة إلى أن يكونوا أميين [في معرفة اللغات الأصلية للمبحوثين–م]. هذا يعني أنهم لا يلجأون إلى الأرشيفات والنصوص التي قد تلقي الضوء على ما يرونه، ولا يهتمون بالأدوار المعقدة للنصوص في الجماعات التي يدرسونها. وتتضح مزايا محو هذه الأمية والاهتمام بذلك في فهم الإسلام من الكتابات الصادرة مؤخرا (134، 136، 137). ويتمثل الخطر في أن تأثير الاستشراق التقليدي الذي يفضل الإسلام النصي على الإثنوجرافي قد يقلب الموازين (10) ويستدرج الأنثروبولوجيين بعيدا عن دراسة الممارسات والمعاني والسياقات الاجتماعية الجارية.

يبدو أن الاتجاه النظري البازغ - مع اجتماع هذه العوامل المتنوعة معا بما يجعل من الصعب معاملة الإسلام كنظام مصمت من المعتقدات أو كبنية كلية التحديد - قد سار بالفعل على الخطوط التي وضعها بورديو وفوكو Foucault. ربما يُستعار من بورديو (33) تصور "هيئة الجسد" body hexis [كلمة يونانية قديمة استعملها أرسطو بمعنى وضع أو هيئة-م]، الذي يعني الطرق التي يتوصل بها الأفراد إلى أن يعيشوا المبادئ الأساسية "لإيديولوجيا" ما بوصفها طبيعية، من خلال حركات أجسادهم نفسها. ربما يكون هذا مفيدا للتفكير في تنظيم الفراغ في المجتمعات المسلمة أو في معنى الصلاة والحج. فالتصورات من قبيل "الممارسة" التي تركز على الفعل لا الفكر وتعامل الأفراد كمرتجلين (مقيدين بمجموعة من القوى المحددة سلفا)، تخلق أفعالهم الوقائع المنمطة التي يدركها المحلل كنتيجة لطاعة القواعد، قد تسمح لنا بالربط بين التقاليد والنصوص الإسلامية وبين التشكيلات الاجتماعية- الاقتصادية في مجتمعات معينة في العالم العربي.

وربما يشدد المرء على الخطاب، مثل فوكو. فمثلا يرى أسد أنه "إذا أراد المرء أن يكتب أنثروبولوجيا للإسلام، يجب عليه أن يبدأ، كما يفعل المسلمون، من مفهوم تقليد خطابي يشمل نصوص القرآن والحديث المؤسِّسة ويرتبط بها. فالإسلام ليس بنية اجتماعية خاصة ولا تجميعا متنوعا من المعتقدات والمنتجات الثقافية artifacts والعادات والأخلاق. إنه تقليد" (24: 14).

هنا يجب إضافة تحذيرين. أولهما أن الخطاب يجب أن يُفهم على أنه يحتوي أشكالا شفوية وكذلك مكتوبة. فالأمثال والحِكم وكلمات التحية وذكر الله والرسول في الحياة اليومية أمور لا تقل أهمية عن النصوص المؤسِّسة. وثانيها أن الخطابات دائما عديدة ويستعملها الأفراد والجماعات الاجتماعية لأغراضهم في ظل شروط اجتماعية معطاة في لحظات تاريخية محددة. والخطاب الإسلامي ليس مختلفا عن ذلك، كما هو واضح بصفة خاصة في مجتمعات ما بعد الاستعمار في العالم العربي اليوم.

أيا كانت القصورات التي كشف عنها أسد في أنثروبولوجيا الإسلام، هناك جوانب قوة معتبرة في الدراسة الأنثروبولوجية للإسلام بالمقارنة بمداخل التخصصات الأكاديمية الأخرى. فالانتباه في الأنثروبولوجيا إلى الاختلافات العابرة للثقافات وإلى العلاقة بمجالات متنوعة، من الاقتصاد السياسي إلى علاقات النوع، يقاوم في الغالب الميل إلى تفسير المجتمعات

بواسطة مفهوم تشميلي totalizing واحد. كذلك يَضعُف هذا الميل بفعل مقابَلات العمل الميداني، التي تستطيع أن تقدم للأنثروبولوجيين أفرادا عاديين متنوعين ليست عباراتهم وأفعالهم متسقة داخليا، ولا هي متجانسة عند مختلف الأفراد أو الجماعات الاجتماعية، ولا بالطبع متسقة بأية طريقة مباشرة مع عبارات النصوص المقدسة أو كتابات العلماء. ولما كانت أنثروبولوجيا الدين قد تطورت، مثل معظم الأنثروبولوجيا، من خلال دراسة المجتمعات الأمية، يظل هناك انحياز صحي للنظر إلى الدين من خلال ما يقوله الناس ويفعلونه.

إذا كان تصور الإسلام كتقليد خطابي يقترح بالإضافة إلى ذلك وجوب منح مزيد من الاهتمام للتفاعل بين هذه الممارسات والخطابات اليومية، والنصوص الدينية التي تستدعيها تلك الممارسات والخطابات، والتواريخ التي هي جزء منها، والمشروعات السياسية التي تشارك فيها، فإن هذا يشكل مشروعا نظريا يربط أنثروبولوجيي الشرق الأوسط بنظرائهم الذين يستكشفون مشكلات مشابهة عند حضارات معقدة، بما في ذلك الصين والهند. هذا النطاق من التنظير يربطهم بآخرين مهتمين بتطوير مناهج ونظريات مناسبة لتحليل الأنواع المتباينة والمعقدة من الأوضاع التي يعيش فيها الآن معظم سكان العالم.

مع ذلك، ربما كانت النقطة الأكثر أهمية عند أسد، والتي تلتقي مع القضايا التي أثرتُها بصفة عامة في هذه المراجعة، في ملاحظاته الختامية عن تحديد موضع دارسي الإسلام في علاقتهم بالتقليد [الخطابي-م] الذي هو موضوع دراستهم. فبناء على إدراكه أن "الكتابة عن تقليد تعني أن يكون المرء في علاقة حكائية معينة به، وهي علاقة ستختلف وفقا لما إذا كان يؤيده أو يعارضه أو ينظر إليه باعتباره محايدا من الناحية الأخلاقية"، يصل إلى اقتراح أن الصراعات حول تقديم التقليد "لن تتحدد فقط بالقوى والمعارف التي يستعملها كل طرف، لكن أيضا بالحياة الجماعية التي يطمح لها - أو من لا تعنيهم حياتهم في شيء" (24: 17). يتضح الأثر الإيجابي لمثل هذا الشعور بالجماعة على الروايات التي تُكتَب عن تقليد ما في التصوير الحساس والمعقد لجماعة يهودية عربية في تونس (181). وسوف يعتمد الاتجاه الذي ستأخذه أنثروبولوجيا العالم الإسلامي العربي جزئيا على الكيفية التي سيبدأ بها الأنثروبولوجيون الغربيون في تحديد وضعهم من حيث العلاقة بالعرب المسلمين.

خاتمة

النقطة التي أثيرها بصدد الطبيعة ثلاثية النطاق للتنظير الأنثروبولوجي لهذا الإقليم ليست أنه يتناول قضايا لا أهمية لها في فهم حياة المجتمعات العربية، تماما كما لم يكن أبادوراي (17 – 19) ينوي إنكار وجود الطبقة المغلقة في الهند أو يقترح أنها لا صلة لها بفهم المجتمع الهندي. ولا أنا أود أن أقلل من جودة العمل الذي تم في هذه المناطق، وهو ما يجب أن يكون قد اتضح من مناقشتي له، فأنا أرى أن الكثير منه جيد جدا. ما أريد أن أقترحه هو أن هذه "المجازات النظرية" الثلاثة لا تستنفد الصفات المعقدة بشكل غني والمتناقضة غالبا لكل من الشعوب التي تعيش في العالم العربي والقوى التي تشكلها. على مدى المراجعة كنت مهتمة بتفسير لماذا نالت هذه المجازات الثلاثة الحظوة. السؤال المتبقي هو ما الذي تستبعده هذه النطاقات.

ربما يسأل شخص ما من داخل أنثروبولوجيا الشرق الأوسط: حسنا، ماذا غير ذلك يمكن التحدث عنه؟ للإجابة على ذلك، ربما نعود أولا إلى ما تم عمله غير ذلك؛ وثانيا نقارن مع التنظير الأنثروبولوجي عن مناطق إثنوجرافية أخرى؛ وثالثا، نتناول ما يتجاوز اهتمامات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية. لا أريد أن ألمح إلى أنه لم يحدث أن سأل أفراد متناثرون، طيلة الوقت، أسئلة مختلفة عن العالم العربي أو نظروا إلى أمور مختلفة. من المسلم به أن بعض المداخل [الأخرى–م] مدينة لأدبيات الاستشراق لا للأنثروبولوجيا، لكنها ليست جميعا كذلك. من الأمثلة على قضايا مختلفة جرى تناولها: الأسواق (90، 116، 138) والتعددية الثقافية (28) الحكايات أو فنون القول في مجتمع مشهور بلعبه الغني باللغة وباحتفائه الخاص بهذا الغنى (4، 5، 36، 51، 167) والنظم الطبية (143) والحياة الزراعية (105، 173).

يتضح الفقر النسبي في التنظير داخل أنثروبولوجيا العالم العربي لمثل هذه الموضوعات التي تحظى باهتمام كبير في مناطق إثنوجرافية أخرى بشدة في حالتين على الأقل. ففي مراجعة حديثة لأنثروبولوجيا العواطف emotions (120) كانت الإحالات إلى أدبيات عن منطقة المحيط الهادي غزيرة، بينما كانت مثيلاتها بالنسبة للشرق الأوسط قليلة. بالمثل، في مراجعة روزبري Roseberry لعام 1988 للأدبيات الأنثروبولوجية عن الاقتصاد السياسي، أشارت الإحالة الوحيدة لكتابات عن العالم العربي إلى مقالات قليلة عن السودان.

والأكثر دلالة هي الطريقة التي تعكس بها الكتابات عن الاقتصاد السياسي للعالم العربي هذا الغياب. بصفة خاصة كانت الإشارات المرجعية لكتابات نظرية لأنثروبولوجيين في كتاب هوبكنز Hopkins الأخير عن التحول الزراعي في الريف المصري تحيل جميعا إلى كتابات أنثروبولوجية اقتصادية لمتخصصين في أفريقيا لا يكاد يوجد مثيل لها في الشرق الأوسط (لكن أنظر 104، 105، 116، 138، 171).

لا توجد مؤشرات تذكر على أن الفلاحين أو المزارعين يشكلون جزءا أقل حجما أو أقل أهمية من سكان العالم العربي بالمقارنة ببلدان أفريقية كثيرة. والأنثروبولوجيون - الذين يستطيعون، برغم كل شيء، أن يقوموا بعمل ميداني في القرى - يتمتعون بوضع متميز في التعليق على مجموعة من الأسئلة التي بدأت تثير مؤخرا اهتمام باحثي جنوب وجنوب شرق آسيا: العلاقة بين الفلاحين والدولة كما تُعاش على المستوى المحلي، وخصوصا تعايش المقاومة مع التعاون. هل الاقتصاد العائلي موجود فقط في أفريقيا؟ هل المقاومة الفلاحية لا توجد إلا في آسيا؟ هل التحولات الرأسمالية للمناطق الريفية تقتصر على أمريكا اللاتينية؟ الدليل على الندرة الشديدة لكتابات حديثة عن الفلاحين أن الكتاب الوحيد (54) عن جماعة فلاحية عربية، الذي يعاد طباعته ويشيع استعماله في الدراسة الجامعية، وراجعته الدوريات الأنثروبولوجية الكبرى، ويحمل تقديما بقلم أنثروبولوجي مرموق، هو حكاية بقلم صحفي (يُفترض أنها قائمة على عمل ميداني) تحتوي على مقاطع طويلة منقولة من عمل كلاسيكي عن الفلاح المصري ظهر قبل الحرب العالمية الثانية (26)، وبالتالي يعيد إنتاج النزعة اللا تاريخية والأنماط الاستعمارية لتلك الفترة (140).

ربما يبدأ أنثروبولوجيو الشرق الأوسط في الفرار من النطاقات الإجبارية التي انجروا إليها بأن يوسعوا نطاق قراءتهم ويلتفتوا إلى مناطق أكثر ديناميكية داخل الأنثروبولوجيا. وقد بدأت نظرية الحريم، فيما أظن، في الاستفادة من الاتصال بالأنثروبولوجيا النسوية. لكن الالتفات إلى أقاليم أخرى لن يوفر كل الإجابات. فأنثروبولوجيو العالم العربي تواجههم نفس المعضلات التي تقلق أنثروبولوجيا أقاليم واقتناعات مختلفة: هل اهتمامات النظرية الأنثروبولوجية الكلاسيكية ملائمة للعالم الذي يسعون إلى فهمه؟ ما الذي يجب أن تصبح عليه الأنثروبولوجيا؟ ما الذي يجب أن يدرسه الأنثروبولوجيون وكيف يجب أن يقوموا بعملهم؟ من الذي يجب أن يحدد أسئلتهم ومن هو جمهورهم؟

الخطوة الأولى هي الدفاع عن تفكير قائم على النقد الذاتي بشأن مقابلات العمل الميداني وعمليات كتابة الإثنوجرافيا والتنظير، جنبا إلى جنب مع تحليل نقدي- ذاتي صارم للعلاقات بين المجتمعات التي تَدرُس والمجتمعات التي تُدرَس. لكن لا يكفي نقد ما جرى من قبل. ذلك هو بمعنى ما الخلل في مشروع أسد (مع جماعة دراسات الشرق الأوسط النقدية)، أي الاقتصار على تفكيك النصوص الأساسية، ولو بعناية (99). فيجب أيضا تطوير مشروعات ومداخل جديدة تشمل العمل الميداني أو البحث التاريخي. فمثلا يجمع سويدنبورج Swedenburg (180) بين الاهتمام بسياسة التخصص الأكاديمي والانتباه المتزايد لما هو سياسي في حياة الناس في تحليله للعلاقة بين البناء الفلسطيني الملتبس لذاكرة تاريخية قومية، تحت الاحتلال العسكري، ووضعه كباحث أمريكي يكتب عن الموضوع لجمهور أمريكي.

أحد المداخل هو متابعة نتائج الأصل والمركزية الغربيين للأنثروبولوجيا. تكمن قيمة كتابات مثل تحليل سعيد للتخصص الأكاديمي في "الشرق" وتحليل علولة Alloula (12) لبطاقات البريد الاستعمارية الآتية من الجزائر في أنها تَرُد على التحديق [ربما كانت كلمة "البحلقة" العامية المصرية أقرب للمعنى المقصود هنا-م] الذي أخضع له العرب بالكشف عن أنماط وسياسة الإنتاج الثقافي الغربي. يستطيع الأنثروبولوجيون أن يقوموا بعمل مشابه. فبالإضافة إلى التحليل النقدي لمنتجاتهم الأكاديمية، على غرار ما قامت به هذه المراجعة، يستطيعون أن يرُدُّوا التحديق ويوجهوه إلى أنفسهم والمجتمع الذي أنتجهم بإتاحة الفرصة للعوالم التي توصلوا إلى معرفتها لكي تضع افتراضاتهم ومقولاتهم التحليلية، ناهيك عن مشروعهم بمجمله، محل تساؤل، وهو أمر كان دائما جزءا من مشروع الأنثروبولوجيا إلى حد ما (127). رابينو (157) يسمي هذا مشروع "جعل الغرب موضوعا أنثروبولوجيا" anthropologizing، وهو مشروع يشبه ما قام به ميتشل Mitchell (139) بطريقة منظمة من خلال دراسته لاستعمار مصر، وما يبدأ آخرون أيضا في عمله (مثلا 152). جعل الغرب موضوعا أنثروبولوجيا على هذا النحو يجب أن يشمل، بين أشياء أخرى، إدراك الطرق التي يستمر عبرها تشكل الذات الغربية والشعور الغربي بالهوية من خلال التعارض مع آخر غير غربي، ومواصلة استكشاف الطرق التي يكون التنظير الأنثروبولوجي عبرها مقيدا بثقافة معينة وذا خصوصية تاريخية ومشحونا بشحنة سياسية.

ربما يتمثل مدخل آخر في زحزحة حواجز التخصص الأكاديمي والحواجز الجغرافية والزمنية، بالتركيز على مجال أوسع من القضايا الحاسمة في الحياة اليومية في مجتمعات العالم العربي. لقد أثار مثقفو الإقليم بعض هذه القضايا، كما أثارها أفراد عاديون متنوعون نقابلهم في عملنا الميداني. قليل من هؤلاء الناس مهتم بالنظرية الأنثروبولوجية المتروبولية. سيكون علينا أن نذهب إلى مراكز العالم العربي، وكذلك أطرافه، إلى المدن والبنادر والقرى المرتبطة ببعضها البعض وبنا بواسطة الأشكال الثقافية العابرة للقوميات والاتصالات العالمية وهجرة العمل والديون الدولية (شاملة الفقر الذي تفرضه والعنف السياسي الذي تشجع عليه). يمكن إضافة بعض القضايا التي تبدو أقل "أنثروبولوجية"، والتي تكون عادة ملحة في حياة الناس، إلى تلك التي نعمل عليها. قد نحاول أن نفكر في أمور مثل عنف وقمع الدولة واللا مساواة الطبقية والنزعة الاستهلاكية والاحتلال العسكري والسياسة المتغيرة بشأن النوع والجنسانية والهجرة والمنفى والعمل، على سبيل المثال فحسب.

لكي نستطيع أن نفهم حياة الناس والقوى التي تحدد بنيتها سيكون علينا أيضا أن نهجر الميل الأنثروبولوجي الكلاسيكي لتجاهل التفاعلات التاريخية والحالية بين هذا الجزء من العالم والأجزاء الأخرى (185). فالمحلي في العالم العربي، مثل أي مكان آخر، لا يمكن فهمه بغير إحالة إلى غير المحلي، حتى وإن كان يجب ألا نختزله إليه. فتدفقات الثقافة ورأس المال والقوة السياسية والقوة العسكرية العابرة للقوميات قد شكلت الحياة العادية في العالم العربي لقرون. ومع الأهمية المتزايدة للحركات الإسلامية تبدأ التدفقات مرة أخرى في التحرك في اتجاهات مختلفة في نفس الوقت (أنظر 6). كل هذا يجب تتبعه تاريخيا، لكن بغير أن نتوقف عند الحقبة الاستعمارية التي أصبحت الآن بعيدة بما يجعل تناولها مريحا. فمد هذا التتبع إلى الحاضر أمر حاسم، من أجل تحليل السيرورة، وكذلك من أجل التمكن من أخذ ظواهر معينة بعين الاعتبار، مثل أشكال الوعي التاريخي أو اختراع التقاليد.

التاريخ مهم من ناحية أخرى. فإذا كان الاستشراق قد نظر إلى الماضي ليحدد جوهر الحضارة العربية، مالت لا تاريخية الأنثروبولوجيا إلى إنتاج الصنف الخاص بها من الجوهرانية essentialism – جوهرانية الثقافة العربية. جلب المنطقة إلى الزمن التاريخي، واستكشاف كيفيات إنتاج الأوضاع المعقدة التي يعيش الناس فيها تاريخيا، وتبيان كيف عاش أفراد وعائلات وجماعات، ويعيشون الآن، مع التحولات، هذه جميعا خطوات

يجب أن تخطوها أنثروبولوجيا العالم العربي. وستكون النتيجة جعل حواف الخطاب الأنثروبولوجي عن العالم العربي أكثر مرونة.

شكر وعرفان

هذه المراجعة كتبتُ معظمها حين كنت عضوا في معهد الدراسات العليا في برنستون، الذي أدين له بالعرفان على دعمه، بما في ذلك التمويل من جانب NEH. وقد تفضل الكثيرون بوقتهم في القراءة والتعليق الدقيقين على مسودات أقدم، متفاعلين بدرجات مختلفة من الحماس والاستياء: آرجون أبادوراي، طلال أسد، سوزان دافيز، مايكل م.ج. فيشر، روبرت فرني، كليفورد جيرتز، مايكل جيلسنان، نيكولاس هوبكنز، ليندا لاين، برينكلي ميسك، تيموثي ميتشل، ولوسي وود سوندرز. وقد ساعدوني جميعا في تحسين هذه المراجعة، ولكن لا أحد منهم يعتبر مسئولا عما تبقى من أخطاء.

(*) المقال بعنوان: "Zones of theory in the anthropology of the Arab world"، منشور في: Annual Review of Anthropology, 1989. 18: 267 – 306

المراجع

1. Abdel Malek, A. 1963. Orientalism in crisis. *Diogenes* 44: 107-8

2. Abou-Zeid, A. 1966. Honour and shame among the Bedouins of Egypt. In *Honour and Shame*, ed. J. G. Peristiany, pp. 243-59. Chicago: Univ. Chicago Press

3. Abu-Lughod, L. 198 5. A community of secrets: the separate world of Bedouin women. *Signs* 10:637-57

4. Abu-Lughod, L. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: Univ. Calif. Press

5. Abu-Lughod, L. 1990. Shifting politics in Bedouin love poetry. In *Affecting Discourse: Language and the Politics of Emotion*. ed., C. Lutz, L. Abu-Lughod. New York: Cambridge Univ. Press. In press

6. Abu-Lughod, L. 1989. The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women. *Am. Ethnol.* In press

7. Abu-Zahra, N. 1970. On the modesty of women in Arab Muslim villages: a reply. *Am. Anthropol.* 72: 1079-87

8. Abu-Zahra, N. 1978. Baraka, material power, honour, and women in Tunisia. *Rev. Hist. Maghrebine* I0-11:5-24

9. Abu-Zahra, N. 1982. *Sidi Ameur: A Tunisian Village*. London: Ithaca Press.

10. Abu-Zahra, N. 1988. The rain rituals as rites of spiritual passage. *Int. J. Middle East Stud.* 20:507-29

11. Adra, N. 1985. The tribal concept in the Central Highlands of the Yemen Arab Republic. See Ref. 106, pp. 275-85

12. Alloula, M. 1986. *The Colonial Harem*. Minneapolis: Univ. Minnesota Press

13. Altorki, S. 1982. The Anthropologist in the field: a case of "Indigenous Anthropology" from Saudi Arabia. See Ref. 78, pp. 167-75

14. Altorki, S. 1986. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among thc Elite*. New York: Columbia Univ. Press

15. Altorki, S., El-Solh, C., eds. 1988. *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse: Syracuse Univ. Press

16. Antoun, R. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton Univ. Press

17. Appadurai, A. 1986. Is Homo Hierarchicus? *Am. Ethnol.* 13:745-61

18. Appadurai, A. 1986. Theory in anthropology: center and periphery. *Comp. Study. Soc. Hist.* 28:356-61

19. Appadurai, A. 1988. Putting hierarchy in its place. *Cult. Anthropol.* 3:36-49

20. Asad, T., ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Ithaca Press

21. Asad, T. 1973. Two European images of non-European rule. See Ref. 20, pp. 103-18

22. Asad, T. 1975. Anthropological texts and ideological problems: an analysis of Cohen on Arab villages in Israel. *Rev. Middle East Stud.* 1:1-40

23. Asad, T. 1986. The concept of cultural translation in British social anthropology. See Ref. 47, pp. 141-64

24. Asad, T. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occas. Pap. Ser., Cent. Contemp. Arab Stud. Washington, DC: Georgetown Univ. Press

25. Atiya, N. 1982. *Khul Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*. Syracuse Univ. Press

26. Ayrout, H. 1963. (1938). *The Egyptian Peasant*. Boston: Beacon Press

27. Bailey, C. 1985. The tribal side of Mid-east terrorism. *New York Times*, July 7, p. E I5

28. Barth, F. 1983. Sohar. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press

29. Beck, L., Keddie, N., eds. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard Univ. Press

30. Behnke, R. 1980. *The Herders of Cyrenaica*. Urbana: Univ. Illinois Press

31. Boddy, J. 1982. Womb as oasis: the symbolic context of Pharaonic circumcision in rural Northern Sudan. *Am. Ethnol.* 9:682-98

32. Boddy, J. 1988. Spirits and selves in Northern Sudan: the cultural therapeutics of possession and trance. *Am. Ethnol.* 15:4-27

33. Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

34. Bourdieu, P. 1979. *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge Univ. Press/ Maison des Sciences de l'Homme

35. Bourdieu, P. 1979. The Kabyle House. See Ref. 34. pp. 133-52

36. Bourdieu, P. 1979. The Sense of Honour. See Ref. 34, pp. 95- 132

37. Caton, S. 1984. *Tribal poetry as political rhetoric from Khawlan at-Tiyal*, Yemen Arab Republic. PhD thesis, Univ. Chicago

38. Caton, S. 1985. The poetic construction of self. *Anthropol. Q.* 58: 141-51

39. Caton, S. 1986. *Salam Tahiyah*: greetings from the Highlands of Yemen. *Am. Ethnol.* 13:290-308

40. Caton, S. 1987. Power, persuasion, and language: a critique of the segmentary model in the Middle East. *Int. J. Middle East Stud.* 19:77-102

41. Caton, S. 1990. *"Peaks of Yemen I Summon": Poetry as Practice in a North Yemeni Tribe*. Berkeley: Univ. Calif. Press. In press

42. Chatty, D. 1978. Changing sex roles in a Bedouin society in Syria and Lebanon. See Ref. 29, pp. 399-415

43. Chatty, D. 1986. *From Camel to Truck*. New York: Vantage

44. Clifford, J. 1980. Review essay of Orientalism by Edward Said. *Hist. Theory* 19:204-23

45. Clifford, J. 1983. *On ethnographic authority. Representations* 1:118-46

46. Clifford, J. 1983. Power and dialogue in ethnography. In *Observers Observed: Essays on*

Ethnographic Fieldwork, ed. G. W. Stocking, Jr., pp. 121-56. Madison: Univ. Wisconsin Press

47. Clifford, J., Marcus, G., eds. 1986. *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley: Univ. Calif. Press

48. Cole, D. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine

49. Combs-Schilling, M. E. 1981. The segmentary model versus dyadic ties: the false dichotomy. *MERA Forum* 5:15-18

50. Combs-Schilling, M. E. 1985. Family and friend in a Moroccan boom town: the segmentary debate reconsidered. *Am. Ethnol.* 12:659-75

51. Crapanzano, V. 1977. Mohammed and Dawia: possession in Morocco. In *Case Studies in Spirit Possession*, ed. V. Crapanzano, V. Garrison. New York: Wiley and Sons

52. Crapanzano, V. 1977. On the Writing of Ethnography. *Dialect Anthropol.* 2:69- 73

53. Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: Univ. Chicago Press

54. Critchfield, R. 1978. *Shahhat: An Egyptian*. Syracuse: Syracuse Univ. Press

55. Daniel, E. V. 1984. *Fluid Signs*. Berkeley: Univ. Calif. Press

56. Davis, J. 1985. Qaddafi's theory and practice of non-representational government. See Ref. 106, pp. 365-78

57. Davis, J. 1987. *Libyan Politics: Tribe and Revolution*. Berkeley: Univ. Calif. Press

58. Davis, S. 1983. Patience and Power: Women>s Lives in a Moroccan Village. Cambridge, MA: Schenkman

59. Dorsky, S. 1986. *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study*. Salt Lake City: Univ. Utah Press

60. Dresch, P. 1986. The significance of the course events take in segmentary systems. *Am. Ethnol.* 13:309-24

61. Dresch, P. 1988. Segmentation: its roots in Arabia and its flowering elsewhere. *Cult. Anthropol.* 3:50-67

62. Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: Univ. Chicago Press

63. Dwyer, D. H. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia Univ. Press

64. Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press

65. Early, E. 1985. Catharsis and creation in informal narratives of baladi women of Cairo. *Anthropol. Q.* 58:172-81

66. Eickelman, C. 1984. *Women and Community in Oman*. New York: New York Univ. Press

67. Eickelman, D. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: Univ. Texas Press

68. Eickelman, D. 1985. Introduction: self and community in Middle Eastern societies. In *Self and Society in the Middle East*, ed. J. Anderson, D. Eickelman. *Anthropol. Q.* 58:135-40

69. Eickelman, D. 1985. *Knowledge and Power*. Princeton: Princeton Univ. Press

70. Eickelman, D. 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 2nd ed.

71. El-Guindi, F. 1981. Veiling *Infitah* with Muslim ethic: Egypt's contemporary Islamic movement. *Soc. Probl.* 28:465-83

72. El-Messiri, S. 1978. Self-images of traditional urban women in Cairo. See Ref. 29, pp. 522-40

73. El-Saadawi, N. 1979. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World.* London: Zed Press

74. Escribano, M. 1987. *The endurance of the olive tree: tradition and identity in two West Bank Palestinian villages*. PhD thesis, Harvard Univ.

75. Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press

76. Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press

77. Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia Univ. Press

78. Fahim, H. 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC: Carolina Acad. Press

79. Fernea, E. W., ed. 1985. *Women and Family in the Middle East: New Voices of Change*: Austin: Univ. Texas Press

80. Fernea, E. W., Bezirgan, B. 1977. *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin: Univ. Texas Press

81. Fernea, R., Malarkey, J. 1975. Anthropology of the Middle East and North Africa: a critical assessment. *Annu. Rev. Anthropol.* 4:183-206

82. Fischer, M. M. J. 1980. Competing ideologies and social structures in the Persian Gulf. In *The Persian Gulf States*, ed. A. J. Cottrell. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press

83. Fischer, M. M. J. 1982. Islam and the revolt of the petite bourgeoisie. *Daedalus*: 101-25

84. Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon

85. Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality, Volume I: An introduction*. New York: Random House

86. Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge*. ed. C. Gordon. New York: Pantheon

87. Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books

88. Geertz, C. 1973. Deep play: notes on the Balinese cockfight. See Ref. 87. pp. 412-53

89. Geertz, C. 1973. Thick description: toward an interpretive theory of culture. See Ref. 87, pp. 3-30

90. Geertz, C. 1979. Suq: the bazaar economy of Sefrou. See Ref. 92, pp. 123-244

91. Geertz, C. 1987. *Works and Lives*. Stanford: Stanford Univ. Press

92. Geertz, C., Geertz, H., Rosen, L. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

93. Geertz. H. 1979. The meanings of family ties. See Ref. 92, pp. 315-91

94. Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. Chicago: Univ. Chicago Press

95. Gellner, E. 198 1. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

96. Gilmore, D., ed. 1987. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, DC: Am. Anthropol. Assoc.

97. Gilsenan, M. 1976. Lying, honor, and contradiction. In *Transaction and Meaning*, ed. B. Kapferer, pp. 191-219. Philadelphia: Inst. Stud. Hum. Iss.

98. Gilsenan, M. 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon

99. Gilsenan, M. 1989. Very like a camel: the appearance of an anthropologist's Middle East. In *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, ed. R. Fardon. Washington, DC: Smithsonian Inst. Press

100. Hammoudi, A. 1980. Segmentarity, social stratification, political power and sainthood: reflections on Gellner's theses. *Econ. Soc.* 9:279-303

101. Hart, D. 198 1. *Dadda 'Atta and His Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*. Cambridge: Menas Press Ltd.

102. Herzfeld, M. 1980. Honor and shame: some problems in the comparative analysis of moral systems. *Man* 15: 339-51

103. Herzfeld, M. 1984. The horns of the Mediterraneanist dilemma. *Am. Ethnol.* 11:439-54

104. Hopkins, N. 1978. The articulation of the modes of production: tailoring in Tunisia. *Am. Ethnol.* 5:468-83

105. Hopkins, N. 1987. *Agrarian Transformation in Egypt*. Boulder/London: Westview Press

106. Hopkins, N., Ibrahim, S. E., eds. 1985. *Arab Society*. Cairo: Am. Univ. Cairo Press

107. Jamous, R. 1981. Honneur et Baraka: *Les structures sociales traditionnelles dans le Rif.* Cambridge/Paris: Cambridge Univ. Press/Maison des Sciences de l 'Homme

108. Joseph, R., Joseph, T. B., 1987. *The Rose and the Thorn: Semiotic Structures in Morocco*. Tucson, AZ: Univ. Arizona Press

109. Joseph, S. 1983. Working-class women's networks in a sectarian state: a political paradox. *Am. Ethnol.* 10:1-22

110. Joseph, S. 1988. Feminization, familism, self, and politics: research as a *Mughtaribi*. See Ref. 15, pp. 25-47

111. Joseph, T. B. 1980. Poetry as a strategy of power: the case of Riffian Berber women. *Signs* 5:418-34

112. Kandiyoti, D. 1987. Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case. *Fem. Stud.* 13: 317-38

113. Kondo, D. 1985. Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology. *Cult. Anthropol.* 1:74-88

114. Lancaster, W. 1981. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

115. Laroui, A. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* Berkeley: Univ. Calif. Press

116. Larson, B. 1985. The rural marketing system of Egypt over the last three hundred years. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 27:494-530

117. Lavie, S. 1988. Birds, Bedouins and desert wanderlust. *MERIP Middle East Rep.* 150:40-44

118. Layne, L. 1987. "Tribalism": national representations of tribal life in Jordan. Urban *Anthropol. Stud. Cult. Syst. World Econ. Devel.* 16:183-203

119. Layne, L. 1989. The dialogics of tribal self-representation in Jordan. *Am. Ethnol.* 16:24-39.

120. Lutz, C., White, G. 1986. The anthropology of emotions. *Annu. Rev. Anthropol.* 15:405-36

121. McCabe, J. 1983. FBD marriage: further support for the Westermarck hypothesis of the incest taboo? *Am. Anthropol.* 85:50-69

122. Maher, V. 1984. Possession and dispossession: maternity and mortality in Morocco. In *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. ed. H. Medick, D. W. Sabean. Cambridge: Cambridge Univ. Press

123. Makhlouf, C. 1979. *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*. London: Croom Helm

124. Malinowski, B. 1961 (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton

125. Maquet, J. 1964. Objectivity in anthropology. *Curr. Anthropol.* 5:47-55

126. Marcus, G., Cushman, D. 1982. Ethnographies as texts. *Annu. Rev. Anthropol.* 11:25-69

127. Marcus, G., Fischer, M. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Univ. Chicago Press

128. Marcus, M. 1985. History on the Moroccan periphery: moral imagination, poetry and Islam. *Anthropol. Q.* 58:152-60

129. Meeker, M. 1976. Meaning and society in the Near East: examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs. *Int. J. Middle East Stud.* 7:243-70, 383-422

130. Meeker, M. 1979. *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

131. Mernissi, F. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, MA: Schenkman

132. Mernissi, F. 1983 (1977). Women, Saints, and Sanctuaries. In *The 'Signs' Reader: Women, Gender and Scholarship*, ed. E. Abel, E. Abel, pp. 57-68. Chicago: Univ. Chicago Press

133. Mernissi, F. 1989. *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press

134. Messick, B. 1986. The mufti, the text and the world: legal interpretation in Yemen. *Man* 21:102-19

135. Messick, B. 1987. Subordinate discourse: women, weaving and gender relations in North Africa. *Am. Ethnol.* 14:210-25

136. Messick, B. 1988. Kissing hands and knees: hegemony and hierarchy in Shari'a discourse. *Law Soc. Rev.* 22:637-59

137. Messick, B. 1989. Just writing: paradox and political economy in Yemeni legal documents. *Cult. Anthropol.* 4:26-50

138. Michelak, L. 1984. *The changing weekly markets of Tunisia*. PhD thesis, Univ. Calif., Berkeley

139. Mitchell, T. 1988. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

140. Mitchell, T. 1988. The sordid genealogy of "The Egyptian Peasant." Presented at the Annu. Meet. Middle East Studies Assoc., 22nd, Beverly Hills

141. Morsy, S. 197 8. Sex differences and folk illness in an Egyptian village. See Ref. 29, pp. 599-616

142. Morsy, S. 1983. Zionist ideology as anthropology: an analysis of Joseph Ginat's Women in Muslim Rural Society. *Arab Stud. Q.* 5:362-79.

143. Morsy, S. 198 8. Islamic clinics in Egypt: the cultural elaboration of biomedical hegemony. *Med. Anthropol. Q.* 2:355-69

144. Morsy, S., Nelson, C., Saad, R., Sholkamy, H. 1989. Anthropology and the call for indigenization of social science in the Arab World. See Ref. 179

145. Munson, H. Jr. 1984. *The House of Si Abd Allah*. New Haven: Yale Univ. Press

146. Narayan, K. 1989. *Saints, Scoundrels, and Storytellers: Folk Narrative in Hindu Religious Teaching*. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press

147. Nelson, C. 1971. Self, spirit possession and world view: an illustration from Egypt. *Int. J. Soc. Psychiatry* 17:194-209

148. Nelson, C. 1974. Public and private politics: women in the Middle Eastern World. *Am. Ethnol.* 1(3):551-63

149. Nelson, C. 1989. Old wine, new bottles: reflections and projections concerning research on "Women in Middle Eastern Studies." See Ref. 179

150. Ortner, S. 1974. Is female to male as nature is to culture? See Ref. 162, pp. 67-87

151. Ortner, S. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 26:126-66

152. Pandolfo, S. 1989. Detours of life: space and bodies in a Moroccan village. *Am. Ethnol.* 16:3-23

153. Peters. E. L. 1965. Aspects of the family among the Bedouin of Cyrenaica. In *Comparative Family Systems*, ed. M. F. Nimkoff, pp. 12 1-46. Boston: Hougton-Mifflin

154. Peters, E. L. 1967. Some structural aspects of the feud among the camelherding Bedouin of Cyrenaica. Africa 37:261-82

155. Pryce-Jones, D. 1989. *The Closed Circle*. New York: Harper and Row

156. Rabinow, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: Univ. Calif. Press

157. Rabinow, P. 1986. Representations are social facts: modernity and postmodernity in anthropology. See Ref. 47, pp. 234-61

158. Rassam, A. 1980. Women and domestic power in Morocco. *Int. J. Middle East Stud.* 12:171-79

159. Robertson Smith, W. 1903. (1885). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Boston: Beacon Press

160. Rosaldo, M. Z. 1974. Woman, culture, and society: a theoretical overview. See Ref. 162, pp. 17-42

161. Rosaldo, M. Z. 1980. The uses and abuses of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs* 5:389-417

162. Rosaldo, M. Z., Lamphere, L., eds. 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford Univ. Press

163. Rosaldo, R. 1986. From the door of his tent: the field worker and the inquisitor. See Ref. 47, pp. 77-97

164. Roseberry, W. 1988. Political economy. *Annu. Rev. Anthropol.* 17:161-85

165. Rosen, L. 1978. The negotiation of reality: male-female relations in Sefrou, Morocco. See Ref. 29, pp. 561-84

166. Rosen, L. 1979. Social identity and points of attachment: approaches to social organization. See Ref. 92, pp. 19-111

167. Rosen, L. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago: Univ. Chicago Press

168. Sabbah, F. 1984. *Woman in the Muslim Unconscious*. New York, Oxford: Pergamon Press

169. Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon

170. Salzman, P. C. 1978. Does Complementary Opposition Exist? *Am. Anthropol.* 80:53-70

171. Saunders, L. W., Mehenna, S. 1986. Village entrepreneurs: an Egyptian case. *Ethnology* 25:75-88

172. Scholte, R. 1974. Toward a reflexive and critical anthropology. In *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, pp. 430-57. New York: Vintage

173. Seddon, D. 1981. *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif 1870-1970*. Folkestone, England: Wm Dawson & Sons Ltd.

174. Slyomovics, S. 1986. Arabic folk literature and political expression. *Arab Stud. Q.* 8:178-85

175. Slyomovics, S. 1987. *The Merchant of Art*. Berkeley: Univ. Calif. Press

176. Strathern, M. 1985. Dislodging a worldview: challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology. *Austral. Fem. Stud.* 1:1-25

177. Strathern, M. 1987. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12:276-92

178. Strathern, M., ed. 1987. *Dealing with Inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge Univ. Press

179. Sullivan, E., Ismael, T., eds. 1989. *The Contemporary Study of the Arab World*. Alberta: Alberta Univ. Press. In press

180. Swedenburg, T. 1988. Occupational hazards: Palestine ethnography. Presented at the Annu. Meet. Am. Anthropol. Assoc., 87th, Phoenix

181. Udovitch, A., Valensi, L. 1984. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia*. Chur/London/Paris/New York: Harwood Academic Publ.

182. Varisco, D. n.d. The Bedouin mystique. Unpublished manuscript

183. Wikan, U. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press

184. Wikan, U. 1984. Shame and honour: a contestable pair. *Man* 19:635-52

185. Wolf, E. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: Univ. Calif. Press

186. Yanagisako, S., Collier, J. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In *Gender and Kinship*, ed. J. Collier, S. Yanagisako, pp. 14-50. Stanford: Stanford Univ. Press

الباب الثاني

صناعة النظام العالمي

الفصل الثالث

ماذا تفعل حقوق الإنسان؟ تحقيق أنثروبولوجي(*)

طلال أسد

بداية زائفة

(1)

سأبدأ بسؤال عادي. في وابل تقارير حقوق الإنسان في السنوات الأخيرة تركز انتباه أكبر بكثير على انتهاكات حقوق الإنسان في العالم غير الغربي بالمقارنة بأوربا وأمريكا. كيف يجب أن نفسر خلل التوازن هذا؟

(2)

الشائع هو تأكيد أن ذلك يعكس نفاق القوى الغربية. على هذا النحو يلاحظ دانيِل سنجَر Daniel Singer في المجلة الأسبوعية "ذي نيشَن" *The Nation* بشأن ردود الأفعال في أوربا على حرب حلف الناتو ضد صربيا أن: "اليسار متحيز ومنقسم لأنه صُدِم بفظائع الحرب وبعجزه الخاص. والحركة المعادية للحرب ضعيفة نسبيا لأنها تفتقر إلى موقف يقيني تقدمه. فيجب عليها أن تدين ميلوسوفيتش Milosevic بسبب الإبادة العنصرية، وكذلك قاذفي القنابل من الناتو. يدعي المدافعون عن الحرب أنهم الفرسان في دروعهم

اللامعة، ويرتدون قناع أبطال حقوق الإنسان، أما الحركة المعادية للحرب فتشير إلى أنك لا تستطيع أن تنادي بقوانين عالمية مبنية على ازدواج المعايير، أحدها لأهل كوسوفا والثاني للروانديين والأكراد والفلسطينيين. لا شك أن أحد أدوار حركة السلام هو الكشف عن القضايا الحقيقية خلف ستارة الدخان المنافقة" (1).

(3)

وتظهر لهجة سوء الظن أيضا في مقال في صحيفة "كريستيان ساينس مونيتور" عن اجتماع لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في جنيف: "أصيب كثير من المندوبين في لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة بالإحباط نظرا لأن المفاوضات في الكواليس تتغاضى في الحقيقة عن حقوق الإنسان. وينعى المحللون واقع الميل لإعطاء الأولوية للاقتصاد والاستراتيجية السياسية– خصوصا فيما يتعلق بالصين وروسيا. ويقول أحد مسئولي الاتحاد الأوربي عن اجتماع الأسابيع الستة 'هذا ليس التجسيد الجليل للانسجام العالمي، إنه أمر سياسي من البداية للنهاية'. فمثلا يحث مرصد حقوق الإنسان (هيومان رايتس ووتش) بنيويورك مختلف الحكومات الغربية على إصدار قرار ضد موسكو بشأن ادعاء ارتكابها لانتهاكات زمن الحرب في شيشنيا Chechnya. لكن الولايات المتحدة وحلفائها الأوربيين تباطأوا في التحرك... ويشعر كثير من النشطاء أن الأعضاء قد استقر رأيهم على عدم إغضاب روسيا، التي تمتلك مقعدا دائما في مجلس الأمن بالأمم المتحدة. ويقول آدم برِى Adam Berry من مركز صنع السلام وتنمية المجتمع الذي يعمل في الجمهورية المنفصلة [أي شيشنيا–م] والمناطق المحيطة بها: 'لا يوجد أدنى شك في أن مساحة ووزن انتهاكات حقوق الإنسان في شيشنيا يستحقان إدانة الأمم المتحدة. لكن هل يجرؤ أي بلد على أن يقول ذلك في لجنة الأمم المتحدة؟'". وينتهي المقال إلى أنه إذا كانت الغالبية العظمى من البلدان التي أدينت بانتهاكات [لحقوق الإنسان–م] تنتمي إلى العالم الثالث، فإن ذلك يرجع ببساطة إلى أنها بلدان ليس للقوى الغربية مصالح اقتصادية ولا استراتيجية فيها (2).

(4)

على أية حال، إذا كان اهتمامنا الأول هو فهم ما تفعله حقوق الإنسان في العالم – أي ما تفعله كقواعد قانونية توظفها الدول ذات السيادة وكخطابات ذات طابع أخلاقي ينتجها الأفراد – فإنني أعتقد أن هذا النوع من الكلام عن النفاق الغربي ليس مفيدا. بدلا من ذلك يجب أن ننظر إلى الوظائف المتغيرة للدولة القومية وتحولات بنى القوى الدولية واللغات الأخلاقية التي يتم بها تحديد الظُلم ومناصرة إزالته. هذا ما سأحاول أن أفعله، محاولة أولية. لكن نظرا لأن أبطال حقوق الإنسان قد استثمروا مشاعر جياشة في تعزيز وجهة نظرهم، يجب عليَّ أن أبدأ بتحذير القارئ بوضوح من أن ما قد يبدو نقدا لفكرة القيم العالمية ذاتها ليس كذلك على الإطلاق، وإنما هو محاولة لوصف بعض ما يعنيه تطبيق قيم عالمية في عالم اليوم، والتحقيق بشكل مختصر في بعض جذورها المسيحية بشكل خاص.

بداية جديدة

(5)

حقوق الإنسان الآن عالمية، بمعنى أن كل الدول عمليا قد صدقت عليها رسميا، كما يستنجد بها المواطنون في بلدان كثيرة، وكذلك منظمات مثل "مرصد حقوق الإنسان". في هذا القسم أريد أن أتكلم قليلا عن انتهاكات حقوق الإنسان. غير أنني لا أريد أن أدرس لماذا وأين تحدث، وإنما لماذا وفي أي ظروف لا تحدث. لنأخذ المثل التالي من مجال الاستراتيجية العسكرية.

(6)

في سياق تدخل الأمم المتحدة في الصومال قبل بضع سنوات اتُّهم جنود من القوات البلجيكية والكندية بتعذيب أفراد صوماليين. وفي نفس الوقت قامت قوات الولايات المتحدة بتحطيم مربعات سكنية مدنية كاملة وقتلت عددا معتبرا من المدنيين، بفعل تطبيق

العقيدة العسكرية الأمريكية باستعمال قوة ساحقة (ويفضل أن تكون جوا) وتقليل الخسائر الأمريكية إلى الحد الأدنى (الأفضل صفر). وقد لوحظ وقتها أن هذا الخرق الواضح لمعاهدات جنيف لم يتبعه قيام الولايات المتحدة بإجراء تحقيق علني بشأن المسئولين عن الخرق مثلما تابع البلجيكيون والكنديون من تولوا التعذيب. يرى ألكس دو فال Alex de Waal أن "السبب بسيط للغاية: لقد أتت الأوامر بشن هجمات بالهليكوبتر من سلطات أعلى من قائد القوات في مقديشيو [عاصمة الصومال–م] – لقد أتت من أركان الحرب المركزية في فلوريدا والبيت الأبيض ذاته. فلائحة الاتهام في أي تحقيق في جرائم حرب مقديشيو قد تشمل أسماء بعض الأمريكيين شاغلي المناصب العليا"[3]. لكن النقطة التي أود أن أؤكدها هنا ليست أن الولايات المتحدة قوية بما يكفي للاستهزاء بالمعاهدات الدولية بلا عقاب، لكن أن العقيدة العسكرية الأمريكية من شأنها أن ترجح حدوث اختراقات لمعاهدة جنيف، بينما تقلل من احتمال حدوث حالات تعذيب فعلية، لأنها تتفادى الصدام المباشر بين الجنود الأفراد والمدنيين، وبقدر ما تتفاداه. فاستعمال القوة المفرطة ضد المدنيين من خلال القصف الجوي يُنظر إليه بشكل مختلف عن استعمال العنف الذي يرتكبه مسئولون بعينهم ضد ضحايا بعينهم. وحقوق الإنسان بطبيعتها تهتم بالقسوة ضد الأفراد (أؤكد مجددا أن هذا ليس إدانة أخلاقية للتدخل العسكري الأمريكي في الخارج. اهتمامي هنا هو عواقب الأنماط المختلفة من التدخل بالنسبة لعدم انتهاك حقوق الإنسان).

(7)

لكن العمل العسكري ليس الشكل الوحيد – ولا حتى الأكثر أهمية – لتدخل الدول القوية في شئون دول أخرى. فأثر الضغوط المالية يمكن أن يكون أبعد مدى من كثير من المغامرات العسكرية. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار التخريب الذي يمكن أن تُحدِثه هذه الضغوط على الحياة الاجتماعية، والعقوبات التي تطول المواطنين الأفراد لدولة أُضعِفت اقتصاديا، انتهاكات لحقوق الإنسان.

(8)

مثلا: "في بداية التسعينيات حررت بلدان شرق آسيا أسواق المال ورأس المال، ليس لأنها كانت في حاجة إلى جذب المزيد من المدخرات (فالادخار كان بالفعل 30% أو أكثر)، بل بسبب الضغط الدولي، بما فيه بعض الضغط من وزارة الخزانة الأمريكية. حفزت هذه التغيرات دخول طوفان من رأس المال قصير الأجل - أي ذلك النوع من الرأسمال الذي يبحث عن أعلى العوائد في اليوم أو الأسبوع أو الشهر التالي، كنقيض للاستثمار طويل الأجل في أشياء مثل المصانع. وقد ساعد رأس المال قصير الأجل هذا على إطلاق ازدهار غير قابل للدوام في مجال العقارات في تايلاند... لكن مثلما تدفق رأس المال فجأة، انحسر فجأة... وهبط الناتج في بعض البلدان المصابة بنسبة 16% أو أكثر. أفلست نصف المشروعات في إندونيسيا أو أصبحت على شفا الإفلاس... تزايدت البطالة بشدة بما يصل إلى عشرة أضعاف، وتدهورت الأجور بشدة في بلاد تفتقر إلى شبكات أمان اجتماعي. لم يقتصر الأمر على فشل صندوق النقد الدولي في استعادة الثقة الاقتصادية في شرق آسيا، بل امتد إلى تقويض النسيج الاجتماعي للمنطقة"[4]. ويمكن تكرار هذه الرواية، التي أخذتُها عن جوزِف ستيجليتز Joseph Stiglitz (الذي كان إلى وقت قريب نائب رئيس البنك الدولي ورئيس الاقتصاديين فيه)، بالنسبة لروسيا، وحتى بشكل أكثر درامية. في كلتا الحالتين أصيبت قدرة الدولة على ضمان حقوق معينة [للسكان-م] إصابة مباشرة على يد صندوق النقد الدولي وسياسة الولايات المتحدة الرامية إلى تحرير الاقتصاديات القومية. لكن هذه التدخلات في حد ذاتها لا يمكن اعتبارها أحد أنواع انتهاك حقوق الإنسان.

(9)

ينص الجزء الأول من المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن "لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش لظروف خارجة عن إرادته". غير أن المسئولية عن ضمان الظروف

التي يمكن أن تتحقق فيها هذه الحقوق أنيطت حصرا بكل دولة ذات سيادة على حدة، والتي يتضمن تعريف كل منها حقها في إدارة "اقتصادها القومي". أما التدمير المتعمد لاقتصاد بلد آخر (مثل حالات التدخلات التي ذكرتها) فلا تشكل انتهاكا لحقوق الإنسان، حتى لو تسببت في معاناة هائلة، لأن المسئولية عن الدمار في التحليل الأخير تقع على عاتق من يديرون "الاقتصاد القومي" وحدهم. هذه النقطة تبرز بشكل أوضح في حالة العراق؛ فالعقوبات الجماعية التي أصابت الفقراء في ذلك البلد، والتي تسببت فيها قرارات الأمم المتحدة، جُعلت المسئولية عنها تقع صراحة على عاتق النظام الديكتاتوري الذي يدير الاقتصاد القومي. (لاحظ مرة أخرى: اهتمامي هنا ليس تحديد من يُلام – أي القول بأن حكومات جنوب شرق آسيا ضحايا بريئة لمؤامرة – ولكن اختبار حدود [ما يُعتبر–م] انتهاكات حقوق الإنسان).

تحديد حقوق الإنسان

(10)

لقد تم تتبع جذور حقوق الإنسان إلى فكرة القانون الطبيعي في العالم المسيحي اللاتيني، وإلى الطريقة التي كيفت بها الطبعة القروسطية من هذه الفكرة الفكر الأرسطي. بصفة أخص قيل إن "الحق الطبيعي" (أي الحق بالميلاد) هو فكرة تنتسب إلى التنظيمات والممارسات الإقطاعية [5]. فبرغم أن الطريقة التي يوظِّف بها المحدثون فكرة الحقوق ترتبط بشكل متكامل بصعود الدولة القومية، قيل إن الميراث الإقطاعي هو الذي جعل منظرو القرن السابع عشر مثل جون لوك John Locke، يجدون أن من المعقول أن يستنجدوا بالحقوق الطبيعية ضد طموحات الدول الحديثة في طورها المبكر[6]. في نفس الوقت كان القرن السابع عشر فترة النمو الهائل للدين العام، ويقول المؤرخون إن هذا التطور قد ساهم في زيادة هشاشة واضطراب أشكال الملكية الجديدة – وبالتالي في تزايد الشعور بأهمية الحكومة في تنظيم جوانب من الاقتصاد. ويعكس تأكيد لوك الشهير على الحق الطبيعي، كحد للحكومة الاستبدادية أيضا، المركزية المتزايدة لوظائف الدولة، ويفترضها مسبقا، وهي المركزية التي أصبحنا ندركها باعتبارها حديثة [7].

(11)

أيا كان هذا الأمر، أصبح الحال اليوم أن الدولة وحدها هي التي تستطيع تفرض المبادئ باعتبارها القانون. فالدولة تسلم بأنها قد انتهكت حقوقا وتُعيدها، أو تستعيد حقوقا انتُهكت داخل نطاقها (أو نطاق دولة أضعف)، أو تصدق بشكل قانوني على الحقوق التي تطالب بها قوى مدنية أخرى (نقابات عمالية، حركات نسوية، الخ). وهكذا قيل إن حقوق الإنسان تعتمد على الحقوق القومية. فالدول ضرورية بسبب الحماية التي توفرها. هذا يعني أن الدول يمكن أن تستعمل خطاب حقوق الإنسان ضد مواطنيها، وهي تقوم بذلك بالفعل – كما استعملتها الإمبراطوريات الاستعمارية ضد رعاياها (8)– لتحقيق مشروعها في نقلهم للحضارة.

(12)

تتبع ت.هـ. مارشال T.H. Marshall، في دراسته الواسعة التأثير لتطور المواطنة في بريطانيا، تاريخ الحقوق في ذلك البلد منذ العصور الوسطى. لكنه أكد أن اللحظات الحاسمة في تكونها كانت القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، أي تحديدا حين كان يجري بناء الدولة الحديثة(9). وقد قسَّم حقوق المواطنة إلى حقوق مدنية ("حرية الشخص وحرية القول والفكر والعقيدة وحق الملكية الخاصة وإبرام عقود قانونية والحق في العدالة")، وحقوق سياسية ("الحق في المشاركة في ممارسة السلطة السياسة كعضو في هيئة تمتلك السلطة السياسية أو كناخب لأعضاء مثل هذه الهيئة") وحقوق اجتماعية ("من الحق في القليل من الرفاه الاقتصادي والأمن إلى الحق في المشاركة الكاملة في التراث المجتمعي والحياة ككائن متحضر وفقا للمعايير السائدة في المجتمع"). لقد كان هذا التصنيف، الذي أتى كما هو واضح من التقليد القانوني الأنجلو– أمريكي، هو الذي شق طريقه إلى إعلان حقوق الإنسان عام 1948، فانتقل بذلك من سياق قومي لنضال بين الطبقات قطعته تسويات كان نطاقها القانوني (مثل نطاق كل القوانين) محصورا في المواطنين، إلى شمولية مجردة لعا لم منظور إليه بشكل عاطفي كـ"أسرة بشرية". وهو يدعي في هذا الانتقال أن "الإنساني" يمكن تحديده

وفصله عن غير الإنساني ("الحيوانات" مثلا). لكن لا نجد محاولة لتعريف "الإنسان"، إلا كتحصيل حاصل، أي من حيث الحقوق التي مُنحها.

(13)

قد نلاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يبدأ بـ"الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة"، لكنه يتحول على الفور إلى الدولة. في هذا التحول، يشدد الإعلان على واقع أنه برغم الطبيعة العالمية للشخص الحامل للحقوق فقد جُعل [قانونيا -م] مسئولية الدول ذات السيادة. فكل منها لها نطاق من السلطة على مجموعة محدودة من الأسرة الإنسانية. هؤلاء السكان المحددون - كما لاحظ فوكو - هم في نفس الوقت موضوع لعناية الدولة ووسيلة لتأمين سلطتها الخاصة [10]. ونقرأ في "الإعلان" أنه إذا لم "يتول حكم القانون حماية حقوق الإنسان"، سوف "يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم". وعلى ذلك اعتُبر الاستبداد والظلم مساويان للانتهاك الذي لا يمكن تحمله من جانب حكام الدولة لحقوق الإنسان، المُدرَكة كقانون يعلو على القانون الوضعي. لكن للمفارقة يضفي الإعلان الشرعية على الثورة كفعل يعيد الحكومة إلى "حكم القانون"، لا كرد فعل على انتهاك الحكومة للتوقعات التقليدية بشأن العدل والسلوك الأخلاقي. ليس هناك اعتراف صريح بأن ما هو قانوني قد لا يمكن تحمله، هناك فقط النص على أن كل ما ينتهك حقوق الإنسان لا يمكن أن يكون شرعيا (وهو أمر إما أن يكون تحصيل حاصل أو غير صحيح). فالإعلان يزعم - بطريقة إشكالية - وجود التقاء مباشر بين "حكم القانون" والعدالة الاجتماعية.

(14)

في واقع الأمر هناك توتر لم يتم حله هنا بين تعويذة "الإنسانية العالمية" وقوة السلطات السياسية المنوط بها صيانة القانون. لأن الإعلان لا يكتفي بجعل القانون مساويا للعدالة، لكن أيضا يمنح الدولة امتياز وظيفة إنتاج المعايير، وبذلك يشجع الفكرة المشكوك فيها القائلة

بأن سلطة المعايير تتوافق [بشكل طبيعي–م] مع القوة السياسية التي تدعم المعايير بصياغة قانون. من المثير للسخرية أن الاشمئزاز الأخلاقي من البشاعات القانونية للدولة النازية هو الذي أدى بعد الحرب العالمية الثانية إلى تجديد الاهتمام بتقليد القانون الطبيعي القديم ووضع أطر "الإعلان". فالإدانة وفقا لمبادئ ليست صادرة من الدولة لنظام دولة متوحشة بعينه لم يؤد إلى الاعتراف بأن المبادئ غير النابعة من الدولة لها سلطة بحد ذاتها. وإنما أدى إلى محاولة صياغة قوانين عادلة بشكل أبدي يجب أن تعتمد، بوصفها قوانين، على سلطة الدول.

(15)

ربما يمكن توضيح أحد جوانب التباعد بين السلطة الأخلاقية للمعايير والقوة السياسية لقوانين الدولة بمثال حديث من أوربا. ترتب على التحاق اليونان بالاتحاد الأوربي أن أصبح على الدولة اليونانية، وفقا للوثيقة الأوربية لحقوق الإنسان، أن تزيل أية معلومات بشأن الانتماء الديني والحالة الأسرية والجنسية والبصمات من بطاقات الهوية التي تُصدرها للسكان. بطبيعة الحالة اعتبرت المعارضة الشعبية هذا تهديدا للهوية الدينية الجماعية. قال أحد المتظاهرين: "علينا أن نناضل من أجل حقنا بوصفنا يونانيين مسيحيين أرثوذوكس". ولاحظ آخر أنه "يبدو أن (رئيس الوزراء كوستاس Costas) سيميتيس Simitis قادر على بيع كل مقومات اليونان لكي يبدو أوربيا". لكن الاحتجاجات والمظاهرات لم تجعل الحكومة تغير وجهتها، حيث أصرت على أن تتفق البطاقات الجديدة مع قانون الخصوصية بشأن البيانات الشخصية. وقد دعت الكنيسة لإجراء استفتاء على التغير المطلوب، لكن الحكومة رفضت الفكرة على أساس أن "مثل هذه الوسائل لا يمكن تطبيقها بشأن قضايا حقوق الإنسان". (في النظم الديمقراطية الليبرالية يجب أحيانا التضحية بالديمقراطية من أجل الليبرالية. فأصول الليبرالية لم تأت من الديمقراطية). كما رفضت الحكومة الحل الوسط الذي طرحته الكنيسة بالإبقاء على البطاقة القديمة على أساس اختياري. وقد استعملت الكنيسة اللغة العلمانية لحقوق الإنسان في الدفاع عن سلطتها، فاتهمت الترتيبات الجديدة، بأنها تقلص حقوق المواطنين في التعبير عن انتماءاتهم الدينية علنا إذا أرادوا. وردت الحكومة بدورها بإصدار حكم ديني: "استعمال بطاقات الهوية الجديدة لا يشكل أي خطر على العقيدة اليونانية

الأرثوذوكسية"[11]. من وجهة نظري ليس هذا [الخلاف– م] مجرد حالة لخدش للهويات (وهو ما قالته الصحافة الأجنبية). فهو أيضا بشأن سلطة جماعة اجتماعية في تدعيم معايير يعتبرها أعضاؤها (لا الحكومة) جيدة. وتستطيع الجماعة أن تنافس قانون الدولة من أجل السلطة على نطاق الأمة، كما في هذا المثال اليوناني. وقد تسعى إلى إقامة جيب له حصانة نسبية، مثل حالة جماعة الآميش Amish في الولايات المتحدة. لكن القضية تتعلق بالمثل بسلطة المعايير.

(16)

إن اشتراط حمل كل مواطني الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي لبطاقات هوية لا يُعتبر بحد ذاته انتهاكا لحقوق الإنسان، بل يعتبر منفعة عامة. فبطاقات الهوية أصبحت جزءا متمما لطريقة حكم السكان والعناية بهم في الدول الأوربية الحديثة. وبرغم أن بريطانيا عضو في الاتحاد الأوربي، لم يكن بها أبدا بطاقات شخصية (عدا أثناء الحرب العالمية الثانية)، وهي تقاوم بقوة إدخالها على أساس أنها تنتهك الحقوق المدنية للمواطنين كما فُهمت تاريخيا في هذا البلد. وبالتالي يُنظر لبطاقات الهوية في بريطانيا كخطر على حرية الرعايا الأفراد (أي المواطنين)، ويُنظر إليها في دول الاتحاد الأوربي كوسيلة ضرورية لتوفير رفاهية متساوية وفعالة للذوات الجماعية (أي السكان). كل منهما يقدم منظورا مختلفا بشأن ما يؤدي إلى عدالة سياسية، وبشأن تفسير حقوق الإنسان.

لغـة العدالـة

(17)

أريد الآن أن أنظر في قضية مختلفة. ليست هي كيف تفسر دول بعينها قانون حقوق الإنسان وتطبقه، وإنما: هل خطاب حقوق الإنسان هو اللغة الوحيدة المستعملة للكلام عن العدالة؟

(18)

كانت حكومة الولايات المتحدة قوة كبرى في تدعيم محاولة عولمة حقوق الإنسان - خصوصا منذ سقوط الاتحاد السوفييتي. ولعبت أيضا دورا مركزيا في التطور التاريخي لفكرة حقوق الإنسان مثلما لعبت دورا مركزيا في عولمتها منذ نهاية الحرب الباردة. ومع ذلك لم تنتشر لغة حقوق الإنسان انتشارا كبيرا، نسبيا، داخل الولايات المتحدة. سأتناول الآن حالة أمريكي محدث استنجد بحقوق الإنسان، لكنه فشل في تعبئة الرأي العام خلفه في تلك المحاولة.

(19)

في الستينيات انتقد مالكولم إكس Malcolm X، في خطبة شهيرة له أمام زملائه السُود، الحركة الأمريكية للحقوق المدنية، وحثهم على اللجوء إلى حقوق الإنسان كطريقة لتجاوز قيود الدولة الأمريكية. سأقتبس هذا المقطع الطويل بأسلوبه الشعبي القوي وذكائه الجدالي الحاد. في كل الأحوال يكمن الانتقال الذي سعى إليه مالكولم إكس في التحول من سلطة دولة واحدة إلى السلطة الجماعية لدول أخرى عديدة - وهي واقعة تشير إلى أن المرء لا يستطيع أن يهرب من عالم مكون من دول عبارة عن كيانات متساوية وذات سيادة، لكن غير متساوية في القوة.

(20)

"إننا في حاجة إلى رفع نضال الحقوق المدنية إلى مستوى أعلى - إلى مستوى حقوق الإنسان. حيثما تكون في نضال من أجل الحقوق المدنية، سواء كنت تعرف ذلك أم لا، تكون قد حصرت نفسك في نطاق سلطة العم سام [كناية عن الرجل الأمريكي-م]. ما من أحد من العالم الخارجي يمكن أن يتكلم من أجلك طالما كان نضالك نضال حقوق مدنية. الحقوق المدنية مكانها داخل الشئون الداخلية لهذا البلد. كل أخوتنا الأفارقة وأخوتنا الآسيويين وأخوتنا الأمريكيين اللاتينيين لا يستطيعون أن يفتحوا أفواههم

ويتدخلوا في الشئون الداخلية للولايات المتحدة. طالما هي حقوق مدنية فإنها تكون تحت سلطة العم سام.

(21)

"لكن الأمم المتحدة لديها ما يُعرف بوثيقة حقوق الإنسان، لديها لجنة تتناول حقوق الإنسان. ربما تتعجب لماذا تُعرض كل الفظاعات التي ارتُكبت في أفريقيا وفي المجر وفي أمريكا اللاتينية على الأمم المتحدة و لم تُعرض عليها أبدا مشكلة الزنوج. هذا جزء من المؤامرة. إن ذلك الليبرالي العجوز المخادع الأزرق العينين الذي يُفترض أن يكون صديقك وصديقي، يُفترض أن يكون معنا، يُفترض أنه يدعم نضالنا، يُفترض أنه يعمل كمستشار لنا، لا يقول لك أبدا أي شيء عن حقوق الإنسان. إنهم يقونك داخل صندوق الحقوق المدنية. وتقضي أنت وقتا طويلا جدا تنبح تحت شجرة الحقوق المدنية، ولا تعرف حتى أن شجرة حقوق الإنسان موجودة في نفس الدور.

(22)

"حين ترفع نضال الحقوق المدنية إلى مستوى حقوق الإنسان، يمكنك حينئذ أن تعرض قضية الإنسان الأسود في هذا البلد على الأمم المتحدة. يمكنك أن تعرضها على الجمعية العامة. يمكنك أن تقدم العم سام لمحكمة العالم. لكن المستوى الوحيد الذي تستطيع أن تفعل فيه ذلك هو مستوى حقوق الإنسان. الحقوق المدنية تبقيك خاضعا لقيوده وسلطته. الحقوق المدنية تضعك في جيبه. الحقوق المدنية تعني أنك تسأل العم سام أن يُحسن معاملتك. حقوق الإنسان هي شيء تولد به. حقوق الإنسان هي حقوق منحها الله. حقوق الإنسان هي حقوق اعترفت بها كل الأمم على هذه الأرض. وفي أي وقت ينتهك أحدهم حقوقك الإنسانية تستطيع أن تأخذه إلى محكمة العالم. أيدي العم سام تقطر دما، تقطر دم الإنسان الأسود في هذا البلد. إنه منافق الأرض الأول. وعنده الوقاحة – نعم – تخيله يتخذ وضع قائد العالم الحر. العالم الحر! – وأنت تغني هناك "سوف ننتصر". إن

رفع نضال الحقوق المدنية إلى مستوى حقوق الإنسان يأخذها إلى الأمم المتحدة، حيث يستطيع أخوتنا الأفارقة أن يقفوا بثقلهم إلى جانبنا، حيث يستطيع أخوتنا الآسيويون أن يقفوا بثقلهم إلى جانبنا، حيث يستطيع أخوتنا الأمريكيون اللاتينيون أن يقفوا بثقلهم إلى جانبنا، وحيث يجلس ثمانمائة مليون إنسان صيني ينتظرون لكي يقفوا بثقلهم إلى جانبنا"[12].

(23)

لا حاجة للقول بأن نضال الحقوق المدنية لم ينتقل أبدا إلى ما أسماه مالكو لم إكس مستوى حقوق الإنسان. لا أريد أن أمعن النظر في الأسباب السياسية، القومية والدولية، لحصول الأمر على هذا النحو. لقد اقتبسْتُ هذا المقطع الطويل بسبب لغته اللافتة للنظر. ففيه يقوم مالكو لم إكس بثلاثة أشياء: أولا، يشخص أزمة عدالة عميقة في أمريكا القائمة على أساس العرق ويدعي أنها لا يمكن أن تُحَل بمناورة محلية بحتة – أي بأن تمد الدولة طوعا المواطنة الكاملة لتشمل الأمريكان السود. وثانيا يتحدى مؤكدا إنسانية الأمريكان السود بشكل مستقل عن – وفي معارضة عدائية للدولة الأمريكية وثقافتها السياسية. وثالثا يعرض أن العدالة تتحقق بإدانة قانونية لأمريكا في محكمة دولية؛ فأن تكون عادلا تلك مسألة تتعلق بالقانون. استنجاد هذا المواطن الأمريكي بحقوق الإنسان يعني تعريف أمريكا كمنتهِك لها. ولغة حقوق الإنسان التي يستنجد بها لا تشكل دعوى أخلاقية – في كل الأحوال ليس بالنسبة لمن تم إعلان أنهم منتهِكون للحقوق – وإنما هي تعلن حالة الحرب وتقدم أسبابا لضرورة هذه الحرب. وبذلك تعيد تأكيد الرابطة بين خطاب الحقوق وبين الحرب والثورة. فهي تُذكِّرنا بأن مرسوم الحقوق الإنجليزي لعام 1699 قد خرج من الحرب الأهلية للقرن السابع عشر، وأن الثورة الفرنسية هي التي منحت الميلاد لإعلان "حقوق الإنسان والمواطن"، وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 كان رد فعل على الرعب المدمر للحرب العالمية الثانية. لم تنتج تلك المراسيم والإعلانات عن الحرب فحسب، بل نقلت أيضا مجاز الحرب إلى مجال الإصلاح الاجتماعي. وقد سعت إلى مد ثقافة قانونية محددة إلى ما وراء موضعها الأصلي الأوربي– الأمريكي بهدف تحرير العالم.

(24)

لاحَظَت حنا أرنت Hannah Arendt، وكانت تكتب تقريبا في نفس وقت إلقاء مالكو لم إكس لخطابه، أن حقوق الإنسان تعتمد بصفة جوهرية على الحقوق القومية: "لقد تحطم تصور حقوق الإنسان، القائم على ادعاء وجود كائن بشري بوصفه كذلك، في نفس اللحظة التي واجه فيها من ادعوا الإيمان به من فقدوا بالفعل كل خاصية أخرى وكل علاقة محددة – عدا أنهم ما زالوا بشرا. لم يجد العالم شيئا مقدسا في العُري المجرد للكينونة البشرية. وفي ضوء الظروف السياسية الموضوعية من الصعب القول بأن مفاهيم الإنسان التي تقوم عليها حقوق الإنسان – وهي أنه خُلق على صورة الرب (في الصيغة الأمريكية) أو أنه يمثل النوع الإنساني، أو أنه يضمر في داخله المطالب المقدسة للقانون الطبيعي (في الصيغة الفرنسية) – كان يمكن أن تساعد على إيجاد حل للمشكلة"[13]. برغم أن أرنت كانت تتكلم عن اللاجئين الأوربيين بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، فإن ملاحظاتها قابلة للتطبيق بالكامل على الأمريكان السود. لأن ما استدعاه مالكو لم إكس كان على وجه الدقة إنسانيتهم، لا أصولهم الإثنية أو هويتهم الدينية، ولا القرون التي أقاموا فيها في ولايات معينة من الولايات المتحدة. لا حاجة لنسبة الفشل السياسي لمالكو لم إكس حين استعمل لغة حقوق الإنسان إلى المؤامرة. فيمكن تفسيرها بواقع أنها تجاهلت قوة الدولة التي عاش فيها هو والسود الآخرون، والوضع الشاذ للأمريكيين السود الذين لا يتمتعون بالحقوق القومية ولا بحقوق الإنسان. لقد قال مالكو لم إكس لمستمعيه إن "حقوق الإنسان هي شيء ولدتم به". لكن السود كانوا في نفس الوقت قد وُلدوا أمريكيين (بحقوق مواطنة تسري فقط في الولايات المتحدة)، وككائنات بشرية تصادف أن كانوا سُودا (وبالتالي يتعرضون لتمييز ضدهم من الأمريكان البيض). أحد جانبي الميلاد انتقص من الآخر، بما جعل فكرة حقوق الإنسان مجردة وغير فعالة.

(25)

لكن إذا كان تأثير لغة حقوق الإنسان محدودا، هناك لغات أخرى في الولايات المتحدة متاحة لتشخيص الأزمات الاجتماعية والدفاع عن الضعفاء والإصلاح الجوهري الذي نودي به، وطرق أخرى لتحديد هوية "الإنساني".

(26)

هناك لغة مهمة في الولايات المتحدة تتداخل بدرجات متنوعة مع لغة الحقوق (لكنها لا تعادل بشكل مباشر لغة حقوق الإنسان) وهي اللغة النبوية prophetic. فعلى خلاف خطاب حقوق الإنسان الذي يدعي أنه صيغة عالمية، تستقي اللغة النبوية الأمريكية قاموسها ومخيالها من نص مقدس بعينه (العهد القديم)، وهي أيضا عميقة الجذور في روايات قيام أمة معينة (الأمة الأمريكية). من المعروف أن هناك روايتين – واحدة سبقت الأخرى التي تكملها: الأولى هي قصة هرب البيوريتان في القرن السابع عشر من الملاحقة في بريطانيا من أجل الحرية الدينية؛ والثانية هي قصة قيام ثلاث عشرة مستعمرة أمريكية بتكوين دولة جديدة تتمتع بالسيادة، دلالة على رفض الاعتراف بسلطة الطغيان الإنجليزي. في كلتا الحالتين تأتي الحرية من رفض التقاليد – بما في ذلك حرية إعادة خلق المرء لنفسه كفرد، ولأمته كجماعة أفراد محرَّرين. قوة اللغة النبوية ليْست مستمدة فحسب من أصولها الدينية، لكن أيضا من سلسلة من الانفصالات الأخلاقية – الانفصال عن الطغيان الإنجليزي وعن وثنية الهنود الأمريكيين وعن العبيد الأفارقة الأقل من بشر. وبالتالي تظل طبقة البشر سليمة حين يتم استبعاد الطاغية والوثني والعبد منها. ربما كان هذا التعريف الذي أقيم عليه المفهوم الابتدائي للمواطن كريها بالنسبة لنا اليوم، لكنه بمعنى ما ليس أقل شمولا من مفاهيم أخرى تلته من حيث أنه يعرِّف الطبقة التي ينتمي إليها كل من هم "بشر حقا"، تعريفا جامعا مانعا.

(27)

كتب جورج شولمان George Shulman: "ظلت القصة النبوية للأسر والتحرر والتراث المؤسِّس، أي عن الانحطاط عن الأصل والخلاص redemption [الذي هو حرفيا استعادة الأصل أو العودة للأصل–م] تحتل أهمية خاصة في الثقافة السياسية الأمريكية"، "وقد حكى الأمريكيون هذه القصة مرارا لإضفاء الشرعية على ادعاءاتهم بشأن الحقوق وعدم المساواة والعضوية [في المجتمع–م] والتاريخ ومعنى هذا كله"[14]. بذلك تسمح هذه اللغة، بل وتشجع، كلا من الذين يحتلون المركز الإيديولوجي لليبرالية الأمريكية والذين يقفون خارجه كنقاد له، على تحديد الأزمات الاجتماعية وإدانة الظلم الاجتماعي. لكنها

تسمح بذلك وفقا لأصل معين قائم على الاستبعاد. إنها تستنجد بوعد الحرية الذي يحتاج إلى أن يُستعاد، وتحذر من الانحطاط والفساد الذين يهددان هذا الوعد، لكنها تطالب دوما بتحول الذوات إذا أرادوا أن يثبتوا وضعهم كبشر.

(28)

تلك هي اللغة التي نشرتها قيادة حركة الحقوق المدنية في أمريكا وأحدثت أثرا عظيما. إنها اللغة التي استعملها مارتن لوثر كنج Martin Luther King حين أعلن أنه قد "آن الأوان لجعل وعد الديمقراطية واقعيا"، وبذلك يتحقق "هدف أمريكا [وهو] الحرية". ويلتفت كنج إلى زملائه السود معلنا: "ربما كنا قد تعرضنا للأذى والاحتقار، لكن مصيرنا مربوط بمصير أمريكا [لأن] الميراث المقدس لأمتنا وإرادة الله الأبدية متجسدان في مطالبنا المتكررة". ويواصل معلنا أنه "في يوم ما سيعرف الجنوب أنه حين جلس أبناء الله هؤلاء، الذين حُرموا من الإرث، على طاولات الغذاء كانوا في واقع الأمر يدافعون عن الأفضل في الحلم الأمريكي، وعن القيم الأكثر قداسة في تراثنا اليهودي- المسيحي، ويعودون بذلك بأمتنا كلها إلى المنابع العظيمة للديمقراطية التي حفرها الآباء المؤسسون عميقة في صياغة الدستور وإعلان الاستقلال"[15]. بهذه الطريقة يحدد الخطاب السياسي لمارتن لوثر كنج إثم الأغلبية البيضاء ويحثها على التوبة، وبذلك لا يسعى فقط إلى مد الحقوق المدنية إلى كل المواطنين الأمريكيين بصرف النظر عن العرق، لكن أيضا إلى البعث الروحي لأمريكا نفسها. ليست "العدالة" بالنسبة لكنج مصطلحا علمانيا قانونيا في المحل الأول كما كانت بالنسبة لمالكولم إكس، وإنما مصطلح ديني - فكرة الخلاص. الحصول على الخلاص وخلاص الآخرين يعني استعادة الميراث - أي التراث اليهودي المسيحي عموما، والتعبير الأمريكي عنه خصوصا.

(29)

تختلف لغة كنج بشكل حاد عن اللغة العالمية لحقوق الإنسان التي استعملها مالكولم إكس. إنها ليست أقل عالمية [أو شمولا-م] لكن لها طريقة أخرى. لقد عبأت الرأي العام من

أجل التغيير بطريقة لم يكن مالكو لم إكس قادرا أبدا على تحقيقها، بالضبط بسبب خصوصيتها الأمريكية. بطبيعة الحال اللغتان غير متناقضتين. فاللغة النبوية لأمريكا، بكل خصوصيتها، تعمل كقوة في حقل العلاقات الخارجية لعولمة حقوق الإنسان، لأنها في النهاية تقترب من فكرة أن "الحرية" و"أمريكا" متعادلتان فعليا – أي أن الثقافة السياسية الأمريكية "ضوء [هادٍ] للأمم" (كما يقول الكتاب المقدس عن الشعب المختار). ومن هنا تتمم "الديمقراطية" و"حقوق الإنسان" المشروع الأخلاقي الأمريكي المعولم – مشروع خلاص العالم – ويشكلان جزءا مهما من الطريقة التي ترى بها أمريكا نفسها. بذلك نستطيع أن نفهم تمرير الكونجرس لقانون الحرية الدينية الدولية لعام 1998 وتوقيع الرئيس عليه.

(30)

بالتالي لا نفاجأ بأن القسم 2 (أ) من هذا القانون وعنوانه "نتائج" يبدأ بتحديد الهوية القومية لأمريكا باستعمال مصطلحات حكاية الخلاص: "(1) حق الحرية الدينية يشكل الأساس لأصل ووجود الولايات المتحدة. كثير من مؤسسي أمتنا قد فروا من الملاحقة الدينية في الخارج وحملوا في قلوبهم وعقولهم إعزاز مثال الحرية الدينية. وقد أسسوا حق الحرية الدينية قانونيا، كحق جوهري وكدعامة لأمتنا. لقد قدَّرت الولايات المتحدة منذ ميلادها وحتى يومنا هذا تراث الحرية الدينية تقديرا عاليا وبجَّلت هذا الميراث بالوقوف إلى جانب الحرية الدينية وبتوفير الملجأ لمن عانوا من الملاحقة الدينية". ثم تربط الفقرتان 2 و3 صراحة هذا التقليد بالأدوات الدولية المتنوعة التي تُعَرِّف "حرية الايمان والممارسة الدينية" كحق إنساني عالمي. وتواصل الفقرات 4 و5 و6 لتقول عن هذا الحق إنه "يتعرض لهجوم متجدد وفي بعض الأحيان متزايد في بلدان كثيرة حول العالم". وهو تلميح واضح إلى أن الهوية الأمريكية نفسها معرضة للخطر. وتورد الفقرة 7 قرارين صدرا حديثا عن مجلس الشيوخ بشأن "ملاحقة المسيحيين في العالم كله" و"بشأن تحرير الجماعة البهائية". (لم تظهر أية قرارات تذكر جماعات دينية أخرى بالاسم في "النتائج"). بعد ذلك يضع القانون سياسة الولايات المتحدة في هذا الشأن ويأمر رئيس الولايات المتحدة بتفعيل الحرية الدينية عالميا باستعمال العقوبات الاقتصادية إذا تطلب الأمر وإقامة إدارة جديدة في وزارة الخارجية لتصدر تقريرا

سنويا عن الملاحقة الدينية في كل البلدان الأجنبية (أي باستبعاد الولايات المتحدة)، وينصح بتدريب أعضاء السلك الدبلوماسي للولايات المتحدة بشأن "الحرية الدينية"، إلى آخره[16].

(31)

هناك بشكل واضح عالم يجب تحقيق خلاصه، وعلى أمريكا، كحضارة قائدة يهودية- مسيحية أن تُخَلِّصه. وقد يتطلب منها ذلك أن تستعمل القوة العسكرية (كما في يوغوسلافيا) أو المالية (كما في روسيا). بالطبع كانت هناك دوافع ظرفية في كل حالة منهما، لكن في الحالتين كان الهدف الإجمالي هو التحرير - تحرير الشعب والملكية. أيا كان الأمر، حكاية الخلاص - بالتقابل مع حكاية الخروج - تدخلية جوهريا، وهدفها النهائي هو أنسنة السكان والوفاء بالوعد الأصلي الخاص بإنسانية علمانية، الذي هو الخلاص كما أصبح التقليد اليهودي المسيحي يفهمه.

حجج الدفاع عن الإنسانية من خلال القانون

(32)

يجري الدفاع عن حقوق الإنسان كمثال عالمي يعارض "النزعة النسبية الثقافية". كانت مناقشتي الموجزة في القسم السابق تهدف إلى بيان كيف أصبحت اللغتان - اللغة النبوية ذات الخصوصية الثقافية ولغة حقوق الإنسان ذات الطابع العالمي - متشابكتين بقوة في المشروع العالمي الأخلاقي لأمريكا. يجب أن نُبقي ذلك في ذهننا ونحن ننتقل إلى حجج معروفة جيدا تسعى إلى رفض كل محاولة لجعل حقوق الإنسان نسبية (أي ربطها بدافع وقوى وآثار خاصة). لأن وضع "النسبية" في مواجهة "العالمية" ليس مفيدا في فهم ما تقوم به حقوق الإنسان بالفعل.

(33)

تناولت سوزان مندوس Susan Mendus في مقال ممتاز صعوبة توفير أسس فلسفية لحقوق الإنسان، وحثت فيه على التخلي عن محاولة توفير هذا الأساس لصالح التركيز بشدة على الممارسة السياسية. وهي تؤكد أن ذلك سوف يكشف أن نقاد حقوق الإنسان يقدمون افتراضا مشكوكا فيه تماما يقول بأن الحدود بين الأمم أو بين الثقافات هي دائما واضحة ومحددة، وأن [كل هوية من–م] الهويات الإنسانية متجانسة جوهريا، أو على الأقل متكاملة تماما. وتواصل: "حقائق الحياة السياسية القاسية لا تبين لنا أن الحدود ثابتة والهويات حاسمة، فالحدود في أفضل الأحوال سائلة، وفي أسوأها محل نزاع، والهويات متشظية وغالبا صراعية"[17].

(34)

يتفق كثير من المنظرين مع تأكيد مندوس على أن معظم الحدود اليوم سائلة والهويات متشظية. لكن هل هذا التأكيد يصلُح؟ لا أظن. فبرغم أن الحدود قد لا تكون ثابتة إلى الأبد، هناك عمليات تحدث لتثبيتها وصيانتها وتغييرها – بموجبها يتم تجاوزها أو انتهاكها – وهي حقائق مستمرة للقوة السياسية المعاصرة. وبالتالي يجب ألا نفترض أن مواضع الاضطراب مثل تيمور الشرقية وإسرائيل وشيشينيا وكوسوفو تبين مدى مراوغة الحدود[18]. بالعكس، إنها تشير إلى أن القوة السياسية والعسكرية قادرة على إعادة رسم الحدود في وجه المعارضة، أو الدفاع عن تلك الحدود بشكل فعال. كل تلك النزاعات تفترض مسبقا عملية تثبيت الحدود.

(35)

صلابة حدود الدولة تتحدد بواقع الانتهاكات ذاته، لأن "الحد" لا يفيد المناعة، وإنما يشير إلى العقاب على تجاهله. فالتدفق الضئيل للمهاجرين الآسيويين والأفارقة إلى أوربا، أو من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة لا يثبت سيولة حدود الدولة. على العكس، لا يمكن

فهم حركة المهاجرين ومحاولات الدول لتنظيم الهجرة إلا في علاقتها بالافتراض المسبق بأن هناك أشياء من قبيل "الحدود الإقليمية الثابتة". مرة أخرى: حركة رأس المال المسموح بها قانونا من بلد إلى آخر تحدث بالتحديد لأن وجود الحدود القومية يخلق أسواقا ذات بُنى مختلفة وفرص متفاوتة في استغلالها.

(36)

الدول ذات حدود (دائما في القانون الدولي وعادة في الممارسة الإدارية)، حتى حين تكون ضعيفة وممزقة من الداخل. صحيح أن الثقافة يمكن ألا تكون لها حدود واضحة - مثلما يتحدث الناس عن "الثقافة البروفنسالية" أو "الثقافة المتوسطية" أو "الثقافة الغربية". بل قد لا تحيل الثقافة إلى أراض معينة: "ثقافة شركات الأعمال الكبرى" أو "ثقافة العلم" أو "ثقافة حقوق الإنسان". ولكن حين يُربط مصطلح "الثقافة" بكيان سياسي له حدود واضحة فإنه يعكس [:كالمرآة] هذه الوحدة السياسية. حين يحيل الناس إلى "الثقافة السياسية الأمريكية" فإنهم يعنون الممارسة السياسية وإضفاء الشرعية والخطابات المتممة للطريقة التي تعمل بها الولايات المتحدة كدولة قومية ذات حدود، وإلى الطرق المتنوعة التي تحدد الأمريكيين كمواطنين، وإلى طريقة مهمة في تعريف الأمريكان لأنفسهم. ليس هناك شيء جوهراني في مثل هذه الاستعمالات. فالثقافة هنا يكون لتقييمها ونقدها معنى، بالتحديد لأنها تكون في هذه الحالة مُطَوَّقة ومنسوبة إلى كيان سياسي له اسم، وإلى الفاعلين الذين يصنعونه. فالنداءات بإصلاح أجزاء من تلك الثقافة أو تغييرها يفترض "مسئولية أمريكية". لأنه إذا استحالت نسبة المسئولية عن ظرف "ثقافي" معين إلى فاعل له هوية متكاملة، سيكون مطلب الإصلاح بلا معنى. فمطلب التخلص من القيود على حرية القول - مثل القوانين التي تعاقب على عدم احترام المقدسات - يجب توجيهها إلى دولة لها هوية متكاملة، لأنها وحدها التي تستطيع أن تصنع وتنفذ أو تغير القوانين ذات الصلة بالمسألة. بكلمات أخرى، الدولة التي لها حدود غير محددة وهوية متشظية وصراعية لا يمكن أن تكون مسئولة كدولة عن ثقافة حقوق الإنسان.

(37)

لكن لنفترض جدلا أن الحدود كانت دائما سائلة ومحل نزاع، إلخ. لنفترض أنه قد "ظهر نظام جديد عابر للقوميات لم تعد فيه للدول حدود". ماذا يترتب على ذلك بالنسبة لحقوق الإنسان؟ وفقا للبعض أحد النتائج بالتأكيد هو ضرورة التخلي عن كل قول بشأن "الثقافات الأصيلة"، لأن هناك في كل مكان صراعات داخل الثقافات ولأن الثقافات (كالأشخاص) دائما عرضة للتغير. لننظر في ملاحظات أستاذ للعلاقات الدولية القائلة بأن "لا أحد أيا كان يتحدث عن الثقافات بالطريقة التي تتجرأ بها الحكومات على الكلام نيابة عن الدول، وأن الثقافات في العالم الحديث تخترق بعضها البعض. إننا نسمع عن 'الموقف الإسلامي' أو عن 'القيم الآسيوية'، لكن من يتكلم باسم الإسلام أو آسيا؟ لا أحد: لكن في نفس الوقت كثير من الناس والمنظمات والدول تفعل ذلك. دائما حين يتعلق الأمر بالثقافات يكون المتكلم الذي يدعي الأصالة هو الأعلى صوتا أو الأقوى أو الأكثر أصولية. لا تصبح الأصالة مجرد أمر ثقافي: إنها تصبح في العمق سياسية"[19]. قد لا يتكلم المرء نيابة عن "ثقافة" ولكن أي شخص يستطيع أن يتكلم عن ممارسة ثقافية. وإذا كانت هذه الممارسة فنية معقدة سيكون لدى من يتولون الحفاظ عليها سلطة الكلام باسمها (مثلا حين يتكلم محام متخصص في قانون الشركات). واقع أن هناك عدم توافق بشأن ما إذا كان ادعاءً معينا بالأصالة مشروعا أم لا (مثلا قدَم إحدى الشعائر)، لا يتضمن أن "الأصالة" ليس لها جوهر، أو أنها واقعيا سياسية لا ثقافية. الخلاف يصبح سياسيا حين تجري محاولة للدفاع عن نمط معين في عمل الأشياء – "عنصر ثقافي" – على أساس أنه أساسي بالنسبة لجماعة، بالتقابل مع بديل مطروح، هو بنفس القدر "ثقافي".

(38)

بطبيعة الحال السياسيون لديهم دائما أسباب خفية للجدل باستعمال مصطلحات الأصالة. لكن نقطة الجدل يجب ألا تختلط بالدوافع التي تؤدي بالناس إلى طرحها. حين يتجادل الناس حول ما إذا كان يجب الحفاظ على ممارسة بعينها أو التخلص منها تصبح فكرة الأصالة عادة جزءا من قاموس للمطالبة بالحكم الذاتي. هذا القاموس لا يستعمله ممثلو الدولة

وحدهم، بل يمكن أيضا أن يستعمله المواطنون لنقد إجراءات قمعية تقوم بها حكومتهم. في هذا السياق تشكل المطالب بشأن الأصالة مقدمة لطرح سياسة الحكم الذاتي. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الناس الذين يقدمون هذه المطالب ملتزمون بهوية معطاة سلفا وغير متغيرة، ومن باب أولى لا يعني أنهم يدافعون عن النِسْبية الأخلاقية. (ربما أؤمن بأن من حقي أن أتخذ قراراتي الخاصة بشأن حياتي وأنني بصفة عامة يجب أن أحكم نفسي في مثل هذه الأمور؛ لكن هذا لا يعني أنني أؤمن أيضا بأن الآخرين لا يستطيعون أن يشاركوني في هذا المبدأ الأخلاقي). لا تستبعد سياسة الأصالة مبدئيا الرغبة في اكتساب أفكار وممارسات جديدة، فاهتمامها يتركز على الطريقة التي تحدث بها هذه الأشياء. إنها ترتكز على ادعاء الاستقلال الفكري في تقييم أفكار وممارسات مطروحة، بما يتعارض مع وعد نخبة مختارة بالخلاص. إنها تقول فعليا: نعم، من حقك ألا توافق على طريقة حياة الآخرين وأن تحكم عليهم على أساس مبادئ أخلاقية عامة. لكن هذا في حد ذاته لا يعطيك الحق في التدخل بالقوة في حياتهم، وقمع ما يعتبرونه أصيلا بالنسبة لهم. ينبع هذا الحق من حكم بشأن حدود تسامحك، حكم أخلاقي يعتمد على مدى حسن فهمك لظروف اجتماعية معينة ومدى حكمتك في الاستجابة لتجاربك الخاصة المتغيرة. كلما كان الأمر أخطر كلما أصبح الحكم صعبا – في بعض الحالات قد تنتهي إلى أنك لا تعرف ما إذا كان التدخل بطريقة معينة صحيحا أم خطأ، كما في التراجيديا الإغريقية.

(39)

صحيح أن الثقافات ليست (و لم تكن أبدا) ثابتة، وأنها قد أُخذت من، واعتمدت على، بعضها البعض، وأن لديها الآن (وكان لديها دوما) خطوط خلاف داخلية. لكن هذا لا يترتب عليه أن هؤلاء الذين يتحدون القيم السائدة من الداخل سيريدون أن يعيشوا تماما بنفس أسلوب الحياة المصنوع ذاتيا الذي يقول أبطال الحداثة (من داخل مجتمعاتهم ومن خارجها) إنهم يجب أن يتبعوه. لنأخذ مثلا يُستعمل كثيرا: صحيح أن كثيرا من النساء في المجتمعات التي يهيمن عليها الذكور يكرهن تحكم أزواجهن فيهن، لكن هذا لا يعني أن كل هؤلاء النساء ستسعين من تلقاء أنفسهن للتنظيم الخاص لعلاقات النوع الذي توصي به حقوق الإنسان المجردة – وهو حق يستند إلى القيمة العليا للفرد المالك لنفسه. إذا كان صحيحا أن الثقافات

صراعية، وإذا كانت الذوات متشظية حقا، تكون هناك نظم عديدة يمكن تخيلها والتسامح معها والرغبة فيها والعمل من أجلها - بما في ذلك أنماط جديدة من الاعتماد المتبادل - والتي لا يمكن تقديمها بشكل وافٍ كحالة من الحرية تحل محل اللا حرية.

(40)

في الواقع يجب أن نفحص بشكل نقدي الافتراض القائل بأن حقوق الإنسان حتى ولو لم تمنع المعاناة دائما فإنها على الأقل تقود في اتجاه التحرر، وأنها تُمكن الذوات من الحركة لتتجاوز القوة المسيطرة إلى عالم الحرية. لننظر في المناقشة الدائرة حاليا في بريطانيا حول تخفيف القيود القانونية على الإعلانات التليفزيونية. فالمتحدثة الرسمية عن رابطة الإعلان تستدعي، تأييدا لهذا الهدف، حقُوق الإنسان، لحفز ثقافة المستهلك المتوسعة بالفعل. فقد أشارت إلى أن "قانون حقوق الإنسان يفرض على السلطات العامة ضمان أن أي حظر على الإعلان عن مُنتَج أو خدمة شرعية يمكن تبريره في ظل القانون الذي يضمن حرية القول التجاري". ثم واصلت لتؤكد مجددا للمعارضين الخائفين من العواقب المحتملة لإزالة القيود القانونية بتذكيرهم بوجود حساسيات ثقافية معينة سوف توجه وتكبح الحرية الجديدة. "حتى إذا رفعت [سلطة التليفزيون] المحظورات الحالية سيظل على المعلنين أن يلتزموا ببعض النظم الأكثر صرامة بشأن الذوق والآداب و[عدم-م] التضليل في أوربا" [20].

(41)

لسنا في هذه القضية أمام مجرد لجوء إلى تشريع حقوق الإنسان لتوسيع نطاق الإعلان- وبالتالي الحث أكثر فأكثر على الرغبة في الاستهلاك (برغم أن هذا هو الأمر جزئيا). لدينا في المحل الأول نداء موجه لقوة قادرة على صنع أو إزالة القوانين - دولة أو دولة في طورها الأوَّلي. تلك القوة (حكومة المملكة المتحدة والإدارة المركزية للاتحاد الأوربي) تشكل الشروط القانونية التي يتصرف في إطارها الأشخاص في المجال الخاص علنا. فقوة القانون الوضعي هي الوسيلة التي يسعى من خلالها رجال الإعلان لتأسيس حريتهم.

(42)

لدينا أيضا إحالة إلى تنظيمات مضافة للقانون، هي تلك الخاصة بسلطة التليفزيون التي سوف توجه الأحكام بشأن "الذوق والآداب و[عدم-م] التضليل". إن الطبيعة الثقافية الخاصة لمثل هذه الأحكام سمة معروفة جيدا لكل قانون يلجأ إلى تصورات من قبيل "الإزعاج العام البيِّن" أو "السلوك المعقول" أو "المصلحة الحكومية الملحة". بكلمات أخرى تعتمد أحكام عديدة على نوع خاص من الذوات البشرية، نوع شكّلته عمليات ثقافية تُمكِّنه من تحديد "الذوق" و"الآداب"، إلى آخره، على النحو الذي تربّت الجماهير البريطانية (لا الهندية [مثلا]) على التعرف عليه. ومع ذلك نحن نتعامل هنا مع حق إنساني عالمي يجب أن يطبق بنفس الطريقة في كل مكان وطيلة الوقت. ولكي يتحقق ذلك على نحو سليم يجب أن تتواجد نفس الذات التي تحكم في كل مكان. وسواء كانت الرأسمالية العالمية تنتج تجانسا عالميا (وبالتالي تجعل تطبيق القانون العالمي بشكل متساو سهلا نسبيا) أو كانت تعددية (بما يجعل التطبيق العالمي لحقوق الإنسان صعبا) ستظل القوة مسألة مركزية في تشكيل الذات التي تُصدر الحكم.

(43)

لقد قيل بشكل مقنع إنه في عالم يعزل فيه التحول الرأسمالي بشكل متزايد الأفراد ويجعلهم أكثر انكشافا، توفر ثقافة الحقوق القانونية (بما فيها قانون حقوق الإنسان) بعض الحماية. لكن الحال أيضا أن القانون الدولي الحديث نفسه يُسَهِّل التحولات الرأسمالية - تماما كما فعلت الإصلاحات القانونية في آسيا وأفريقيا في القرنين التاسع عشر والعشرين[21]. وكما أشار ماركس منذ زمن بعيد، تُنتج القوة المتزايدة لرأس المال في المجتمعات الملبرلة المساواة الشاملة للمواطنين، حيث يكون لكل الأفراد نفس الحقوق المجردة أمام القانون، لكنهم لا يوضعون على قدم المساواة في التمتع بهذه الحقوق. فالمساواة المجردة بين المواطنين تسير يدا بيد مع عدم المساواة في الطبقة وفي القوة الإدارية. ومثل كل مادة ثقافية، تتشرب "ثقافة القانون" أشكال عدم المساواة في السلطة. ومثل كل قانون يعتمد [أي قانون حقوق الإنسان-م] بالضرورة على العنف[22]. بالتالي ليست "ثقافة حقوق الإنسان" مجرد

لغة مُقنعة وعاقلة تهبط من عالم متعالٍ لكي تحمي وتخلِّص الأفراد. إنها تُمَفْصِل أشكال عدم المساواة في الحياة الاجتماعية في كل مكان وزمان.

(44)

اليوم، غالبا ما يدَّعي من يصوغون ويطبقون السياسة الغربية أن هناك توافقا طبيعيا بين الثقافة القانونية "لحقوق الإنسان" والثقافة الأوسع "للمبادئ الغربية". للتوضيح: لاحَظَت ممثلة تجارة الولايات المتحدة في اجتماع للتفاوض بشأن دخول الصين منظمة التجارة الدولية، عرضا وهي تجيب عن سؤال أحد الصحفيين، أنه "لا شك أن الانفتاح على الغرب والمبادئ الغربية يشجعان على الإصلاح الديمقراطي السياسي وعلى التزام أكبر بحقوق الإنسان" [23]. الملاحظ هنا هو أن ممثلة الولايات المتحدة لا تقوم بأية محاولة لتشرح ما تعنيه "بالمبادئ الغربية"، والسائل لا يضغط عليها لتفعل ذلك. ما الذي قد تعنيه هذه المبادئ حين يُنظر إليها كأسلوب للحياة؟

(45)

في مقال نُشر حديثا عن القوة العالمية للولايات المتحدة، يعدد إجناسيو رامونيه Ignacio Ramonet، رئيس تحرير لوموند دبلوماتيك *Le Monde Diplomatique*، مقاييس الهيمنة الأمريكية العسكرية والدبلوماسية والاقتصادية والتكنولوجية، ثم يواصل متسائلا: لماذا لا يوجد المزيد من النقد لهذه الهيمنة – برغم الإيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية عن المساواة والاستقلال؟ سوف أقتبس إجابته الرائعة كاملة:

(46)

"لا شك لأن هيمنة الولايات المتحدة تحتضن أيضا ثقافة وإيديولوجيا. فقد ظلت طويلا وطن كثير من المثقفين رفيعي المستوى، المحترمين، والفنانين المبدعين، الذين يلقون عن

حق احترام الجميع. إن هيمنتها تمتد إلى المستوى الرمزي، بما يؤدي إلى ما يسميه ماكس فيبر السيطرة الكاريزمية. لقد سيطرت الولايات المتحدة على قاموس ومفاهيم ومعاني حقول عديدة. [فأصبح—م] **علينا أن نصوغ المشكلات التي تخترعها** [الولايات المتحدة—م] **بالكلمات التي تقدمها**. إنها تُقَدِّم الشفرات لحل الألغاز التي تخلقها. لقد أقامت مراكز بحوث ومعامل أفكار think tanks عديدة، بالضبط من أجل هذا، ووظفت آلاف المحللين والخبراء. هذه الكيانات البارزة تنتج تقارير عن القضايا القانونية والاجتماعية والاقتصادية بمنظور يؤيد مثال السوق الحر وعالم الأعمال والاقتصاد العالمي. ويجتذب عملهم المُمَوَّل بسخاء الإعلام ويذاع في العالم كله... إن الولايات المتحدة تقيم قمعا دمثا أو استبدادا بهيجا، باستعمالها البارع لقوة المعلومات والتكنولوجيا، مع الإذعان السلبي لشعبها الذي تهيمن عليه. وذلك هو الأكثر تأثيرا لأن الصناعات الثقافية التي تتحكم فيها تأسر خيالنا. الولايات المتحدة تستعمل معرفتها التقنية لتملأ أحلامنا بأبطال الميديا، [التي هي—م] أحصنة طروادة التي أرسلتها لتغزو عقولنا. 1 % فقط من الأفلام التي تُعرض في الولايات المتحدة إنتاج أجنبي، بينما تفيض هوليود على العالم. وبعد الأفلام مباشرة تأتي المسلسلات التليفزيونية والرسوم المتحركة وأفلام الفيديو والكوميديات والموضة والتنمية الحضرية والغذاء. ويتجمع المؤمنون ليعبدوا الأيقونات الجديدة في المولات – وهي معابد لمجد الاستهلاك. هذه المراكز تعزز في جميع أنحاء العالم نفس أسلوب الحياة، في عالم من العلامات التجارية والنجوم والأغاني والأوثان والماركات والحيل والملصقات والاحتفالات (مثل الانتشار الهائل للاحتفال بعيد القديسين Halloween في فرنسا). كل ذلك تصحبه الرطانة المُغْوية لحرية الاختيار وحرية المستهلك، التي تدعمها إعلانات وسواسية كلية الحضور (يتجاوز الإنفاق على الإعلان في الولايات المتحدة 200 بليون دولار)، تتعلق بشدة بالرموز مثلما ترتبط بالسلع. لقد أصبح التسويق بالغ التعقيد، فهو لا يهدف إلى مجرد بيع اسم ماركة أو علامة اجتماعية، وإنما يبيع هوية أيضا. إنها تقوم جميعا على مبدأ أن التملك هو الوجود... لقد سيطرت الإمبراطورية الأمريكية على الرموز والغواية. وبتقديم راحة غير محدودة وتسلية بلا نهاية يدخل سحرها المنوِّم عقولنا ويغرس فيها أفكارا لم تكن أفكارنا. إنها لا تحتاج إلى إصدار أوامر، لأننا قد منحناها قبولنا. ولا تحتاج للتهديدات، فهي تفوز بسبب عطشنا للمتعة" (24).

(47)

إنني لا أقدم هذه الرواية كدليل حاسم على ما يجري في العالم. إنما تكمن أهميتها في الشرح التي تقدمه لكيفية تكيف العالم مع لغة أقوى وأكثر حداثة - لغة الخلاص - بأن يصبح عليه "أن يصوغ المشكلات التي تخترعها [أمريكا-م] بالكلمات التي تقدمها [أمريكا-م]" بغير قهر صريح. لا شك أن إدراك هذه الرواية عن الرغبة التي يثيرها خطاب التسويق معتاد تماما، فتوحيد الرغبة الاستهلاكية سمة عادية للرأسمالية المعاصرة. لكن من المهم أن ندرك أن العملية ليست بلا فاعل، فهي ليست منقادة بفعل قوانينها الخاصة العنيدة، ولا تنتجها ماكينة عالمية تسمى "الرأسمالية" يستطيع كل من في العالم أن يديروها على قدم المساواة. فالرأسمالية والثقافة المصاحبة لها، التي يسميها الكثيرون "الحداثة"، تدفعها بنشاط دول ليبرالية قوية وشركات أعمال كبرى، ويتّبعها فاعلون آخرون حول العالم بدرجات متفاوتة من الحماس والنجاح. ذلك هو السياق الذي يجب أن نفهم فيه ادعاء ممثلة تجارة الولايات المتحدة أن اكتساب "المبادئ الغربية (أي الأمريكية)" وحلولها محل المبادئ الأقدم يشجع على المزيد من الالتزام بحقوق الإنسان.

(48)

لا يتجه تفكيري إلى أن هذا الادعاء متغطرس ولكن إلى أنه حقيقي[25]. الثقافات متناقضة حقا، مثلما يقول النقاد الذين لا يكفون عن تذكيرنا بذلك. لكن الثقافات أيضا ممارسات لا تتغير بالتساوي. ليست المسألة هنا هل الانتقال الثقافي وسيلة لضمان السيطرة السياسة أم هو مجرد أثر لها؛ أم مرحلة ضرورية في نمو الحضارة العالمية؛ أم لحظة للاستئساد الثقافي. ما أريد أن أؤكد عليه هو أن الثقافات يجب ألا تُفهم فقط بمصطلحات هندسية ("مترابطة بوضوح"، "متشابكة"، "متشظية"، إلى آخره)، ولكن أيضا كألعاب للقوة، يتم خلالها تغيير وتجريم وعقاب الممارسات - صوابا أو خطأ. في عالم حديث قائم على الاعتماد المتبادل لا تنمو الثقافات "التقليدية" أو تتطور إلى ثقافات "حديثة" بشكل عفوي. إنما الناس هم الذين يتم دفعهم أو إغواؤهم أو قهرهم أو إقناعهم ليحاولوا أن يغيروا أنفسهم إلى شيء آخر. ربما ليس في الإمكان إيقاف هذه العملية؛ ربما كان حسنا أن العملية تجري كما هي لأن الناس يحصلون واقعيا على الخلاص من خلالها. لكنها ليست ممكنة بغير ألعاب القوة.

(49)

ليس خطاب حقوق الإنسان مجرد مثال يتكلم بشكل عالمي ضد الإيذاء البشري للبشر. إنه لا يعكس فحسب طموحا عالميا لمنع أو علاج الضرر الذي يُحدثه الأقوياء للضعفاء بتعذيبهم أو تجويعهم أو إيلامهم أو إذلالهم. وهو ليس مجرد خطاب يعلن أسماء الحكومات التي تمارس التعذيب (برغم أنه مهتمّ بذلك). خطاب حقوق الإنسان يتصل أيضا بهدم أساليب حياة بواسطة القانون، وبالمثل بواسطة ثقافة أوسع تدعم وتحفز القانون. في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تم إدراك توسع القانون الأوربي في العالم الثالث – عولمته المتزايدة – صراحة كوسيلة للتحول الثقافي، وُصف أولا "كحضارة" أو "أوْرَبَة"، ثم "كتنمية" أو "تحديث"، مرتبط دائما برؤية ما لإنسانية تحقق لها نخبة مختارة خلاصها [26]. واليوم يمثل خطاب حقوق الإنسان مثالا عالميا للعدالة، بتشديده على الاستقلال المطلوب للأفراد الذين يمارسون حقوقهم. هذا المصدر التاريخي لا يُبطل حقوق الإنسان. فالناس خارج أوربا– أمريكا قد رحبوا بها برغم أصلها – بل ورحبوا بها بسبب هذا الأصل. لكن هذا الأصل، وكذلك اللا مساواة المستمرة في عالم اليوم، يضعان هذه الحقوق ضمن منظور، ويساعدان على تفسير بعض جوانب اندفاعها اللا متساوي.

ختام حذر

(50)

من المتفق عليه عموما أن حقوق الإنسان، كمثال، مُجَهَّزَة لعالم علماني. فهي لا تستمد سلطتها من السماء، بل من هذه الأرض. ومع ذلك لا يواجه معظم منظري حقوق الإنسان بالجدية الكافية فكرة أن حقوق الإنسان جزء من عمل هائل للهداية conversion. لقد اقترحتُ أن حقوق الإنسان لم تكن ببساطة من تأسيس الفرد ولا نابعة من استنجاده بها، وأنها لا تخدم في تعريف "الإنساني". إن المشروع الذي تشكل حقوق الإنسان جزءا منه ليس مشروعا شاملا، وهو غالبا غير متسق ويتعرض كثيرا للمراجعة في تفاصيله. لكنه جزء متكامل مع حياتنا الحديثة. هذا الختام يجب ألا يختلط مع رؤية هؤلاء الذين يهاجمون حقوق الإنسان على أساس أن كل ثقافة لها الحق الإلهي في أن تبقى منيعة على النقد والتغير – أي

القول بأنه يجب دائما رفض المطالب المطروحة باسم "الإنساني" لصالح الاختلاف الثقافي. على العكس. العالم الذي نعيش فيه يفرض علينا أن نعترف باعتمادنا المتبادل - واحترامه فيما آمل. ولكن الأمر غير الواضح على الإطلاق هو ما إذا كان ذلك يتم على أفضل نحو من خلال نظام الدولة القومية بحدودها القاطعة وباللا مساواة الفادحة بينها في القوة والثروة، وهو النظام الذي يعتمد عليه قانون حقوق الإنسان الآن في تفسيره وكذلك في تطبيقه. ولا من المُسَلَّم به أن حقوق الإنسان يجب أن تكون كلا من سبب ونتيجة للخلاص العالمي.

(51)

لما كانت كل الأجسام الحية عرضة للألم والضعف والموت، للإذلال والوحدة، يبدو لي أن أخلاقا عالمية تهدف إلى تقُليل المعاناة التي تحدث إلى الحد الأدنى أمر صحيح تماما - أيْ أخلاق تنادي بالتزام جماعي وكذلك بالفضيلة الشخصية، واحترام الأجيال السابقة والقادمة، وأيضا من يعيشون الآن. حقوق الإنسان بوصفها منحدرة من الحقوق الطبيعية لا تعتمد على واجبات متكاملة. ليست هناك "واجبات إنسانية" موازية. بالتالي ربما لا يكون خطاب حقوق الإنسان هو أفضل طريق (وهو بالتأكيد ليس الطريق الوحيد) للعمل على إزالة الظلم وتخفيف معاناة الحيوانات البشرية، وكذلك الحيوانات غير البشرية، أو حفظ تراث العالم الطبيعي والثقافي. العمل في دور الإيواء وتوفير الراحة للمصدومين والمرضى والمعوزين والعمل على تجديد الأحياء المجاورة الكاسدة هي بعض الأنشطة التي تساعد على تخفيف المعاناة الإنسانية. مثل هذه الالتزامات تظل خارج الإلزام القانوني. هذا لا يعني أن الالتزام الجماعي بتوفير الخدمات العامة يمكن استبداله بالإحسان التطوعي. إذا كنا مواطنين في دول ليبرالية ديمقراطية مهتمة بتوفير الرخاء على نطاق الأمة، سوف نعطي أصواتنا بالطبع وفقا لذلك. لكن مما لا حاجة لتأكيده أنه وإن كان الواجب الجماعي لتوفير موارد كافية متاحة ضروريا فإنه ليس كافيا للتعامل مع المعاناة الإنسانية. لأن تلك الفضائل (الشفقة والصبر والالتزام والغيرية، الخ) ضرورية، وهذه لا يمكن أن يضمنها قانون الدولة.

(52)

التحدي الأكبر الآن هو مواجهة المعاناة غير البشرية. لقد تم الاعتراف منذ زمن بعيد بمصلحة الحيوانات في الحياة متحررة من القسوة البشرية. لكن بعض الناس ذهبوا إلى أبعد من ذلك وسألوا: لماذا لا يكون للحيوانات غير البشرية، مثل الحيوانات البشرية، **كل الحقوق الشخصية**؟ هذا السؤال ينبع من ويطالب بتنقيح جذري لمواقفنا وسلوكياتنا التي ينغرس فيها مفهومنا الحديث عن "الإنساني". فمحاولات رسم فاصل جذري بين "الإنسان" و"الحيوان" كانت سمة مستمرة للفكر والممارسة الحداثيين. لقد أثير جدل لا ينتهي حول معايير تأسيس "الإنساني" في تناقض مع "الحيوان": هل تملك الحيوانات وعيا حقيقيا؟ هل لها لغة بالمعنى الصحيح؟ هل هي قادرة على تغيير ثقافتها كما يفعل البشر؟ يبدو أن الهدف النهائي من هذه التساؤلات هو التمييز بين الذات التي لها حقوق وموضوعات الحقوق، بين المالك والمملوك. وبرغم أن القانون منذ وقت طويل يهتم بعقاب إيلام وإزعاج الحيوانات "غير المبرر"، هناك نفور قوي من تغيير طريقة حياة الحيوانات في صحبة البشر – ربما باستثناء السماح لها بأن تصبح موضوعات لتجارب بيولوجية ونفسية ترمي إلى "المعرفـــة لصالح البشر"[27].

(53)

في كتاب جديد رائع، يطالب ستيفن م. وايز Steven M. Wise، وهو ناشط في مجال حقوق الحيوان ومحام، بأن يحصل الشمبانزي والبونوبو [شمبانزي زائير صغير الحجم—م]، اللذان يعاملان بقسوة في أفريقيا وفي أورو– أمريكا، على شخصية قانونية، وبالتالي على حقوق. لكنه يرى أيضا أن "هناك حوالي مليون نوع من الحيوانات، كثير منها، مثل الخنافس والنمل، يجب ألا يكون لها حقوق مطلقا". إنهم مختلفون كثيرا عنا. أما الشبمانزي والبونوبو فمثل البشر. يقال إن جيناتهم وبنية أمخاخهم مثلنا، وإنهم يمتلكون الوعي والوعي بالذات، وإنهم يفهمون علاقة السبب والنتيجة ويصنعون أدوات ويعيشون في مجتمعات معقدة ومتغيرة، ويخدعون ويتعاطفون، ويستعملون الأعداد، ويتواصلون بالرموز، ويعالجون الأمراض بنباتات طبية. لذلك "يطالب عدد متزايد من العلماء بوضعهم في جنس البشر Homo معنا" [28].

(54)

يريد هذا الكتاب حسن النية أن يجعل التفرقة بين البشر وغير البشر مرنة، لكنه لا يستطيع الاستغناء عنها. فالافتراض هو أن الأهلية للحصول على الحقوق تتطلب أن يكونوا "هم" مثل"نا" بما يكفي. وبالعكس، إذا كانوا قليلي الشبه بنا للغاية لا يمكن تحقيق خلاصهم. وايز على حق في الإصرار على أن مقولة "الحيوانات لا تستطيع أن تحصل على حقوق الإنسان"، تبدو كحقيقة واضحة بذاتها في العالم العلماني، لكنها ليست أكثر من صيغة اعتباطية لتمييز البشر. لكن بدلا من أن نرى هذا كأساس لجعل فكرة حقوق الإنسان ذاتها إشكالية، يريد وايز أن يحتفظ بفكرة أن بعض غير البشر لا يمكن أن يدَّعوا أنهم أشخاص[29]. مسألة ماهية "الإنساني" وكيفية صنع القرار بشأن ما يُعتبر "مثلنا" (أي ما ينتمي حقا لعالمنا) أسئلة صعبة، لكنها في المحل الأول أسئلة سياسية، لا مجرد أسئلة "علمية". فهي تتعلق بمن له الحق في الانتماء لعالم الكائنات البشرية – وهي الكائنات الوحيدة التي لها حقوق.

(55)

"النزعة العالمية" **universalism** مصطلح لا يمكن الاستغناء عنه، خصوصا حين يُستعمل لنقد ترتيبات نعتبر أنها في حاجة إلى إدماج [قطاعات–م] أكبر. لكن من المهم دائما حين يُرفع العالم كمبدأ أن نسأل: أيُ عالم هذا الذي نلمح إليه. كيف يتم تعريف أعضاء الطبقة العالمية "إنسان"؟ ما هي الخواص التي يمتلكها البشر؟ بواسطة من؟ تطبيق أية قوانين؟ لأية أهداف؟ إذا كان مؤرخو الفكر الاجتماعي على حق بشأن البروز المتزايد للغة "السوية" [:استعمال معايير معينة ومحاولة جعل الناس مواكبين لها، مثل نظام الدرجات الدراسية–م] في المجتمع الحديث[30]، يجب ألا نتجه إلى **نظريات** "الطبيعة الإنسانية" للإجابة على مثل هذه الأسئلة. يجب أن ننكب بالمقابل على **الممارسات** التي تجري بمقتضاها محاولة لتنظيم "السلوك السوي" في العالم، سواء في الدولة القومية أو فيما يتجاوزها. هذا يتطلب منا أن نحلل قانون حقوق الإنسان كنمط لتحويل وتنظيم الناس، يجعلهم في نفس الوقت أسعد وأكثر قابلية للخضوع للحكم (ألا يعد هذا خطوة واحدة، بالتأكيد، عن وعد الهندسة الوراثية بعلاج كل أسباب المعاناة؟). على ذلك يجب ألا يُدهشنا أن نجد أن حقوق الإنسان

تُستعمل كتبرير للتدخل لمنع ارتكاب القسوة وأيضا لتبرير الفعل الدولي، القاسي في حد ذاته برغم أنه يهدف إلى عالم أكثر سلاما وتحضرا وقدرة.

(56)

لغة حقوق الإنسان لا تتعلق فحسب بالتضامن الإنساني العالمي. إنها تأخذ قوتها ومعناها في علاقتها ببُنى السياسة الدولية والدول القومية والروايات التشميلية عن التحرر التي يحصل فيها البشر على الخلاص. بينما يمكن أن يقدم خطاب حقوق الإنسان أدوات مفيدة لتخفيف الضرر (حينئذ يكون شعورنا حَسَنًا تجاهه)، فإنه يمكن أيضا أن يخدم مغامرات استعمارية (حينئذ نشعر نحوه بالقلق) - وكذلك يقوي التمييزات البغيضة بين "الإنسان" و"الحيوان" (وهنا نشعر بالحيرة). الأمران الأخيران ليسا لحظات من التدني الأخلاقي من جانب القوى الكبرى أو من يتكلمون لصالح "الكائنات البشرية"، بل هو متأصل في ممارسة حقوق الإنسان. لأن حقوق الإنسان، كأدوات، متاحة للقوي كما هي متاحة للضعيف، وكمقولات شاملة فإنها تستبعد أيضا من لا يستحقون الشفقة الإنسانية.

(57)

لقد بدأت هذا المقال بسؤال عادي عن عدم التوازن في الروايات المنشورة التي تتناول انتهاكات حقوق الإنسان. لقد سألتُ، لماذا يوجد هذا التفاوت بين سجل بلدان العالم الثالث وسجل الديمقراطيات الأوربية- الأمريكية؟ إجابتي عن السؤال أيضا عادية: الناس في تلك البلدان الأخيرة ليسوا أكثر نفاقا ولا فضيلة من أناس البلدان الأولى. إذا كانت بلدان العالم الثالث تُذكر انتهاكاتها بشكل أكثر تكرارا، فإن ذلك لا يرجع ببساطة إلى وجود عدد أكبر من الديكتاتوريين يستعملون العنف ضد سكان بلادهم (برغم أن هذا صحيح في الواقع)، وإنما يرجع أساسا إلى أن مجتمعاتها لم تحصل بعد على الخلاص. حين يكتمل هذا الخلاص، سيكون كلا من الحقوق ورأس المال معولَمين على حد سواء. لكن مسألة هل سيأتي رأس المال العالمي أو حقوق الإنسان العالمية بمساواة عملية ونهاية لكل معاناة، مسألة مختلفة تماما.

هوامش الفصل الثالث

(*) مقال بعنوان: What do Human Rights do? An Anthropological Enquiry
منشور في: Theory and Event, 2000. 4 (4): 1-63.

(1) Daniel Singer, "Europe's New Divide," The Nation, June 7, 1999, p.6

(2) Minh T. Vo, "When pocketbook issues clash with human rights", The Christian Science Monitor, April 3, 2000

(3) Alex de Waal. "Dangers of Discretion", London Review of Books, 21 January 1991, p.27
التشديد من عندي.

(4) Joseph Stiglitz, "The Insider", The New Republic Online, April 17, 2000

(5) Walter Ullmann, Medieval Political Thought, Penguin Books, 1975, p.227

(6) أشار ج.ج.أ. بوكوك J.G.A. Pocock إلى أن الحقبة الإقطاعية تأخر تطورها بين الإنجليز كثيرا عن القارة [الأوربية– م] – وربط ذلك بالحرب الأهلية في القرن السابع عشر. "نظرا لأن الحروب الأهلية كانت صراعا على السيطرة على القوة العسكرية لا على قوة التشريع بشأن موارد المجتمع، فإنها أدركت الإقطاع كتوزيع للقوة العسكرية والحرية الشخصية، لا – أو ليس مباشرة – للقدرة الإنتاجية. هنا ظهر إدراك معين للشخصية الإنسانية، وهو من حيث الأصل إغريقي– روماني يقينا: إدراك مؤداه أنه لكي تصبح شخصا يجب أن تكون فاعلا سياسيا، ولكي يكون المرء مواطنا يجب أن يحمل السلاح": "Modernity and Anti-Modernity", in Patterns and Modernity, vol.1: The West, edited by S.N. Eisenstadt, London: Francis Pinter, 1987, pp. 50-1

(7) انظر: Pocock, op. cit

(8) وصف شانون سبيد Shannon Speed وجين كولير Jane Collier في مقال عن حقوق الإنسان في المكسيك كيف يستعمل حاكم ولاية شياباس Chiapas هذا الخطاب ليقوض محاولات السكان الأصليين للدفاع عن درجة من الحكم الذاتي. وهما يعتبران هذا النشاط مماثلا لتكتيكات الحكام الاستعماريين: "تبدو حكومة ولاية شياباس 'استعمارية'، ليس فقط في فرضها لتفسير حرفي لمواثيق حقوق الإنسان على السكان الأصليين، لكن الأهم في استعمال خطاب حقوق الإنسان لتبرير التدخل في شئون الجماعات الأصلية الذين تصادف أن أغضب قادتهم الحكومة. فمثلما بررت السلطات الاستعمارية في الماضي حقها في التدخل في شئون الشعوب المستعمَرة بادعاء أنها تقضي على ممارسات 'بغيضة' من وجهة نظر الحساسيات 'المتحضرة'، يبرر المسئولون الحكوميون في شياباس حقهم في إلقاء القبض على القادة المحليين الذين (فيما تدعي الحكومة) انتهكوا الحقوق الإنسانية والدستورية لأعضاء الجماعة. وبذلك يصبح لخطاب حقوق الإنسان، الذي صُمم لحماية الأفراد من العقوبات الاعتباطية لحكوماتهم، الأثر العكسي بجعل القادة المحليين خاضعين لقرارات الدولة": "Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights", Human Rights Quarterly (forthcoming)

(9) T. H. Marshall, Citizenship and Social Class, 1950

(10) حدد فوكو التناقض الظاهري بالمبدأ السياسي المتعلق بمنطق الدولة. أنظر بصفة خاصة: "The Political Technology of Individuals" in Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucalult, edited by L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, 1998

(11) The Christian Science Monitor, June 2000, 22

(12) "The Ballot or the Bullet" in Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements, edited by G. Breitman, pp. 34- 5

(13) Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, new edition, 1966, p.299- 300. التشديد من عندي. وقد وجدت أرنت استثناء مهما في خلق دولة إسرائيل، لكنه استثناء أثبت القاعدة القائلة بأن حقوق الإنسان تعتمد على الحقوق القومية: "ليس الأمر فقط أن فقدان الحقوق القومية يستتبع بالفعل في جميع الحالات فقدان حقوق الإنسان؛ بل أيضا تتحقق استعادة حقوق الإنسان، حتى الآن، فقط من خلال استعادة أو إقامة الحقوق القومية، كما يثبت المثال الأخير لدولة إسرائيل": Ibid., p. 299.

(14) George Shulman, "American Political Culture, Prophetic Narration, and Toni Morrison's Beloved", Political Theory, vol.24, no.2, 1996, p.295

(15) نقلا عن: George Shulman, "Race and the Romance of American Nationalism in Martin Luther King, Norman Mailer, and James Baldwin" (unpublished typescript p.9). إنني مدين في فهمي للغة النبوية الأمريكية لكتابات شولمان المنشورة وغير المنشورة عن الموضوع، وكذلك إلى أحاديث شخصية معه. ولكنه بطبيعة الحال ليس مسئولا عن استعمالي لهذا الفهم. أشكره أيضا لتعليقاته المفيدة على المسودة الأولى لهذا المقال التي قُدمت كمحاضرة في جامعة سابانشي Sabanci في اسطنبول في مايو 2000.

(16) بالطبع كان هناك نقاد أمريكيون للقانون، أشاروا، ضمن أشياء أخرى، إلى انحيازه المسيحي الواضح وإلى صدوره تحت رعاية المنظمات الإنجيلية. وقبل القانون صدر تقرير عام 1997 بعنوان "سياسة الولايات المتحدة في دعم الحرية الدينية: نظرة مركزة على المسيحيين"، احتوى تقديما بقلم وزيرة الداخلية مادلين أولبرايت Madeleine Albright. وقد انعكس هذا الانشغال الكلي بملاحقة المسيحيين (وبالتالي استبعاد المسلمين، مثلا) بقوة على وسائل الإعلام. لكن هذه الانتقائية لا تزيد على أن تبرز أن رواية أمريكا عن الخلاص هي التي تطبق عالميا.

(17) Susan Mendus, "Rights in Political Theory", Political Studies, XLIII, 1995, p.19

(18) الأمثلة التي يضربها مندوس هي أيرلندا الشمالية وإسرائيل ويوجوسلافيا.

(19) Ken Booth, "Three tyrannies" in Human Rights in Global Politics, edited by T. Dunne and N. J. Wheeler, CUP, 1999, pp. 37- 8

(20) "Is it time to relax restrictions on T.V. advertising?" The Guardian, Saturday May 13, 2000, p.14

(21) أنظر: W.J. Mommsen and J. A. de Moor (eds.), European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in 19th- and 20th-Century Africa and Asia, Berg, Oxford, 1992

(22) أنظر: Robert M. Cover, "Violence and the Word", Yale Law Journal, Vol.95, 1986

(23) Justin Brown, "After China pact, a diminished role for human rights?" Christian Science Monitor, Friday, November 19, 1999, p.4

(24) Ignacio Ramonet, "The control of pleasure", Le Monde Diplomatique, May 2000. وقد غيرت تقسيم الفقرات الأصلي وأضفت التشديد.

(25) يتضمن اكتساب "المبادئ الغربية" تعلم سلوك لفظي جديد. يقول شاي أوستر Shai Oster من بكين Beijing: "لقد أتقن الماتنا طالب الذين حُشروا في صفوف ضيقة في فصل 'فَكر بالإنجليزية الأمريكية' صيغ المصدر وحروف الجر واسم المفعول. لكن هناك مهارة وحيدة تبعدهم عن النجاح النهائي: تسويق أنفسهم شفويا". ويوصي مدرس الفصل، فيكتور وانغ Victor Wang، بـ"مزيد من تأكيد الذات بالأسلوب الأمريكي: ففي الصين يتعارض استعمال ضمير المتكلم المفرد مع النمط الكونفوشيوسي للتواضع". ويشكو وانغ من أن الطلبة الصينيين "يظنون إنك يجب أن تكون بيل جيتس Bill Gates [مؤسس شركة مايكروسوفت– م] لتقول إنك شخص بارز". لكن الفرد الجديد الواثق من نفسه يجب أيضا أن يتعلم كيف يكون أقل صراحة: قيل لهم إن "إجابة تحية 'كيف حالك' هو 'بخير'، بصرف النظر عما تشعر به": ، The Christian Science Monitor, Wednesday, June 14 2000. بطبيعة الحال ليس جميع الأمريكيين واثقين بأنفسهم ومتحفظين calculating، لكن المسألة أن هذا "المعيار الغربي" يدعَّم على نطاق واسع كأمر ضروري للتقدم الأخلاقي والاجتماعي.

(26) أنظر: Jörg Fisch, "Law as a Means and as an End: Some Remarks on the Function of European and non-European Law in the Process of European Expansion" in W.J. Mommsen and J.A. de Moor (eds.), European Expansion and Law, Oxford: Berg, 1992

(27) للاطلاع على مسح ممتاز لبعض القضايا القانونية الداخلة في الموضوع، أنظر: Jerrold Tannenbaum, "Animals and the Law: Cruelty, Property, Rights... Or How the Law Makes up in Common Sense What It May Lack in Metaphysics," Social Research, vol.62, no.3, 1995

(28) S.M. Wise, Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals, 2000

(29) الثعابين والضفادع والخنافس يجب ألا يكون لها حقوق أبدا. وكان كافكا Kafka واعيا بدقة بأنها منبوذة بشكل مطلق. فحين تحول جيرجور سامسا Gregor Samsa إلى خنفساء أصبح بعيد الشبه بالبشر بحيث أدرك أنه لا حق له في الشفقة.

(30) أنظر: Ian Hacking, The Taming of Chance, Cambridge University Press, 1990.

الفصل الرابع

الاقتصاد وفضاء الحداثة:
حكايات السوق والإنتاج والعمل(*)

آرتورو إسكوبار

كل أنواع المجتمعات تقيدها عوامل اقتصادية. كانت حضارة القرن التاسع عشر وحدها اقتصادية بمعنى مختلف ومتميز، لأنها اختارت أن تؤسس نفسها على حافز نادرا ما اعتُرف بصلاحيته في تاريخ المجتمعات الإنسانية، ومن المؤكد أنه لم يرتفع من قبل إلى أن يكون مبررا للفعل والسلوك في الحياة اليومية، وهو تحديدا حافز الكسب. كان نظام السوق الذي ينظم نفسه مشتقا بشكل فريد من هذا المبدأ. والآلية التي حركها دافع الكسب لا تقارن فاعليتها إلا بأكثر انفجارات الحماسة الدينية عنفا في التاريخ.

(Polanyi 1957a)

(1) الإنتاج والسلطة وعملية الدلالة

مفهوم "الاقتصاد الغربي"

قال مفكر رائد في مجال التنمية مؤخرا: "لقد دمرت القاعدة وحيدة البُعد والاقتصادية بالكامل تقريبا لنموذج التنمية الآمال، لا في التنمية وحدها، ولكن في مجرد بقاء شرائح كبيرة من شعوب العالم على قيد الحياة"[1] (Kothari 1984 ، p. 22). كانت هذه "المذهبية الاقتصادية" سمة صادمة بحق منذ بداية التنمية في فترة ما بعد الحرب [العالمية الثانية–م]. من بين كل الشخصيات التي ارتبطت بالتنمية وبإنتاج المعرفة عنها هناك شخصية برزت بشكل حاد فوق الباقين: شخصية الاقتصادي المتخصص في التنمية. لقد اهتمت هذه

الشخصية المؤثرة بالنمو ورأس المال: كيف يمكن تأمين إمداد كاف من رأس المال لتمهيد الطريق لنمو سريع للصناعة في البلدان الأقل نموا ولتحديث اقتصاداتها ومجتمعاتها؛ كيف يمكن كسر "دائرة الفقر المفرغة" والتخلف العام والافتقار للمشروع الاقتصادي؛ كيف يمكن تشجيع الحكومات على تنفيذ برامج شاملة ضرورية لتدشين عملية النمو المستدام المعتمد على نفسه.

لكن حتى هذا الملخص المبسط لمسلمات اقتصاد التنمية في سنواته الأولى يكشف عن واقعة أساسية واحدة: منذ البداية لم تكن التنمية عملية مقتصرة على الشروط المادية للحياة وترقية مستويات المعيشية وتحديث جهاز الإنتاج، بل شملت فوق ذلك، بشكل حتمي وربما بشكل أكثر دلالة، آلية يجب من خلالها تَعَلّم عقلانية معينة بأكملها. فلكي تحدث التنمية يجب أن تُجلب لشعوب العالم الثالث عقلانية توجه "الإنسان الاقتصادي" نحو الربح والسوق والسلوك الفردي وأشكال الإنتاج والاختيار الاقتصادي العقلاني، بمعنى أن يحقق المرء أقصى ما يمكن من أهدافه في ضوء ندرة الموارد، إلخ. وقد تحقق ذلك من خلال إدخال ممارسات معينة وأشكال من المعرفة.

إذا كان اقتصاد التنمية قد جعل التنمية "اقتصادية"، ومنحها "قاعدة تكاد تكون اقتصادية بالكامل"، فإن ذلك يرجع إلى وجود عقلانية اقتصادية معينة قائمة بالفعل في البلدان الغربية المتقدمة يمكن أن تستثمر وتستغل التنمية لتمتد إلى بقية العالم. لا شك أن امتداد أشكال العقلانية الغربية إلى مجتمعات غير غربية (أي عملية "التغريب") قد بدأت قبل ذلك بكثير، لكنها وجدت في التنمية وسيطا ناقلا قويا. فلكي تستمر العقلانية والتراكم الرأسماليّين، هناك حاجة لاستراتيجية أكثر تماسكا. وبالتالي من المهم أن ننظر للتنمية من هذه الزاوية. إذا كانت "المذهبية الاقتصادية" للتنمية بالفعل قوة شديدة التغلغل إلى هذا الحد، وهو ما أراه، كيف تطورت؟ فوق ذلك، كيف مارست تأثيرها من خلال المعرفة والممارسة، العلم والبرامج؟ ما هي نظم الضغط التي لجأت إليها؟ هذه الأسئلة جزء من عملية تميزت بحركة ثنائية، لم تبدأ قطعا مع التنمية، تتكون من امتداد العقلانية الاقتصادية الغربية لتشمل العالم الثالث، وكذا مختلف أشكال مقاومة هذا الامتداد، ويجب أن ندرس كلا الجانبين.

سنرى أن الاقتصاد الغربي (من حيث هو مجموعة من المؤسسات والعقلانية والممارسات، أي كطريقة لتنظيم إدراكنا للعالم ولفعلنا فيه)، وفّر بطرق عديدة ذات النسيج الذي ستُحاك

منه شبكة التنمية[2]. فسوف يشكل دعامة، وفي نفس الوقت سطح، التنمية. فالاقتصاد الغربي قد شكل بالفعل نوعا من "لا وعي إيجابي" للمعرفة التنموية، أي حقلا كان خبراء التنمية غير واعين به، لكنه كان مع ذلك مؤسسا لتصوراتهم وممارساتهم[3]. ومن هنا أهمية دراسة تشكل مثل هذه المؤسسة إذا أردنا أن نفهم التنمية بشكل أفضل.

على ذلك تصبح التنمية آلية لامتداد عقلانية الغرب الاقتصادية المسيطرة إلى العالم الثالث. كان هذا مرتبطا كما سنرى باحتياجات التراكم، لكن لا يمكن اختزاله فيها. ربما نسأل أنفسنا إذن ما هي هذه العقلانية وكيف تطورت في الغرب. واقع الأمر أن هذا السؤال نادرا ما طُرِح، خصوصا في علاقته بالتنمية. فنادرا ما وُضعت قصص السوق محل تساؤل - أي الإنتاج، العمل، وبصفة عامة مجمل مجموعة التصورات والممارسات المرتبطة بالرؤى والخبرات الغربية عن الاقتصاد. فهي بالفعل، برغم الأزمات الاقتصادية، جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية في المجتمعات الصناعية، وطرق عادية أو طبيعية لرؤية الحياة، وطرق شفافة للسلوك. لكنها، مثلها مثل التنمية، ليس فيها، ولا في العلوم "الموضوعية" التي أضْفَتْ عليها سمة عقلانية، أي شيء "طبيعي". فهذه الأفكار والممارسات التي تصاحبها هي أيضا مجرد احتمالات تاريخية، يمكن تتبع تواريخها وتحديد أصولها genealogies والكشف عن تأثيرات الحقيقة والسلطة فيها. باختصار، يمكن تفريدها كخطابات.

حين نلتفت لتأسيس الاقتصاد الغربي يبرز بوضوح أن هذه الرؤية الاقتصادية ظاهرة حديثة نسبيا، وأنها خاصة بالثقافة الغربية. لقد تطلب الأمر تطورا حضاريا هائلا (في الأفكار والممارسات والمؤسسات، الخ) قبل أن تُصبح العقلانية الاقتصادية أمرا مسلما به، أمرا "طبيعيا"، عند شعوب المجتمعات الصناعية. لكن ربما يعتبر ما هو مُسَلَّم به في البلدان المتطورة غير طبيعي، كما سنرى، أو حتى شرا، في أجزاء من العالم الثالث، حتى اليوم. كيف إذن تم تأسيس التصورات السائدة عن الاقتصاد - التي تنتشر الآن عبر العالم الثالث من خلال التنمية؟ هذا هو السؤال الذي سأحاول أن أجيب عليه هنا، في الخطوط العريضة.

كان تشكُّل الرؤية الاقتصادية السائدة في الغرب، خصوصا خلال السنوات المائتين الماضية، مرتبطا بعمليات كبرى عديدة: في الإنتاج والدلالة والقوة power. هذه العمليات جميعا متجذرة في التقليد الغربي واسع النطاق؛ ولكن يبدو أنها تندمج مع بعضها في نهاية القرن الثامن عشر في أوربا، بما أفضى إلى صعود مؤسسة بالغة القوة، تلك التي سنسميها

الاقتصاد الغربي. يمكن أن نُعَرِّف هذه المؤسسة كطاقم من ثلاثة نظم، بالإضافة إلى العمليات تم تشكيل هذه النظم من خلالها:

1- نظام للإنتاج وَضَع الناس في علاقات إنتاج اجتماعية. وترتبط العملية التي تم بموجبها تأسيس هذا النظام بصعود السوق، وتغير القوى المنتجة (بالثورة الزراعية والتكنولوجيا والتصنيع)، وبتغيرات سكانية وتطور الآليات المالية، الخ. وقد وطد هذا النظام أشكالا للاستغلال والسيطرة.

2- نظام للقوة power وَضَع الناس في علاقات قوة. وقد أقيم من خلال ممارسات تقسيمية وانضباطية وآليات تنميط normalization وتقنيات حيوية- سياسية. لقد أنتج هذا النظام سلسلة من أشكال التحكم وعلاقات قوة ومعرفة.

3- نظام للدلالة signification وَضَع الناس في علاقات لغوية وخطابية. من خلال العلوم الاقتصادية (الاقتصاد السياسي الكلاسيكي) والتصورات الفلسفية الأوسع (المأخوذة من التنوير والمذهب النفعي والتجريبية)، أنتج هذا النظام ذاتية معينة، هي تحديدا تلك المتجسدة في الذات المنتجة الحديثة، وأوجد شفرة سائدة متمفصلة حول أفكار الإنتاج والعمل، التي حددت منذ ذلك الحين كل عمليات مَفْهَمَة الحياة الاقتصادية.

هذه النظم الثلاثة لها علاقة قوية في الخبرة الغربية الأوربية بتطور الرأسمالية ومجيء "العصر الحديث"، فقد كانت ضرورية لتأسيس الاقتصاد الغربي والعقلانية المصاحبة له. والعلاقات فيما بين هذه النظم معقدة للغاية تتحدى أي توصيف سهل، فيجب أن نراها كأشكال مَوْضَعَة، يجري بمقتضاها تحويل الكائنات البشرية في الثقافة الحديثة إلى ذوات منتجة، أي كعمليات تشكيل للذاتية البشرية. إن ما جعل هذه العقلانية ممكنة هو حركة هذه النظم الثلاثة ككل - التي استغرقت قرونا بالتأكيد لتصل إلى ذروتها في القرن التاسع عشر - لا أحد مكوناتها وحده منظورا إليه على حدة. هذه الحركة هي التي سنحاول أن نستعيدها هنا.

هذا المقال يبحث إذن في تشكّل هذه النظم الثلاثة في علاقاتها المتبادلة بطريقة عامة وأولية للغاية. لقد وضع عدد من الكتاب بالفعل معالم مثل هذا البحث في الدراسة

الأكاديمية المعاصرة، ربما يكون أهمهم كارل بولاني Karl Polanyi وميشيل فوكو Michel Foucault ولوي دومون Louis Dumont وجوزف شومبيتر Joseph Schumpeter (1954) وفرناند برودل Fernand Braudel ومارتن هيدجر Martin Heidegger (فيما يتعلق برؤية للحداثة) وجان بودريار Jean Baudrillard (1975). وسوف أعتمد بشدة على كتاباتهم وعلى كتابات آخرين أيضا لنسج الخيوط التي تربط عملية تَشَكّل الممارسات الاقتصادية الغربية، وهي مهمة لم يجر إنجازها من هذا المنظور، على الأقل ليس من حيث علاقتها بالتنمية.

سوف أقدم أولا وصفا لتطور اقتصاد السوق في أوربا الغربية. فتشكُّل الأسواق يقدم مدخلا مثاليا لدراسة هذه النظم الثلاثة، لأنه يبدو أن الأسواق تُدمِج عددا من خصائص العملية ككل. لكن يبدو أن مأسسة اقتصاد السوق في القرن التاسع عشر له شرط مسبق: توفير أفراد طيعين وسكان منظمين ليتلاءموا مع النظام الجديد. على ذلك كان ضروريا وجود نظام بأكمله للانضباط والتنميط؛ وهو نظام كان صاعدا منذ بداية القرن السابع عشر. وسوف ندرس هذا الجانب بعد تناول صعود السوق ومأسسته. لكن تماسك هذا النظام كان يتطلب تثبيته عن طريق خطاب؛ كان ينبغي تحديد "الاقتصاد" كمجال منفصل وتطوير علم مناسب بشأنه. لقد تم إنجاز هذه الخطوة بالبناء على تيارات فلسفية معينة تزايدت أهميتها منذ منتصف القرن السابع عشر على الأقل. ونجح العلم الذي أقيم على هذا النحو، أي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، في وضع طريقة لرؤية الحياة تهيمن عليها أفكار الإنتاج والعمل، وهو ما يمثل قطيعة جذرية مع العصر السابق وتدشينا للحداثة. ويعالج الجزء الثالث من هذا المقال تفصيلا بنية الدلالة التي تم تعريفها على هذا النحو. وأخيرا سأقدم رؤية للعقلانية الاقتصادية كمجموعة من الممارسات، بما فيها وصف مختصر لأشكال مقاومة مثل هذه الممارسات الموجودة في العالم الثالث اليوم.

إجمالا، سأحاول هنا أن أفهم ميلاد الاقتصاد الغربي كرؤية شاملة للواقع. وآمل من خلال فهم كيفية تأثير الطبيعة الاقتصادوية لرؤية الغرب على التنمية أن نفهم القيود التي فرضتها مثل هذه الرؤية على فهم التنمية (وفهمنا) للحياة الاجتماعية. وهناك بالفعل انتقادات جارية للتنمية، بعض من أفضلها يسعى صراحة إلى تفكيك المذهبية الاقتصادية الغربية كمساهمة مهمة نحو إيجاد بدائل واقعية.

صعود السـوق

أحد العوامل الأكثر أهمية في تكوين المؤسسة الغربية الحديثة للاقتصاد هي تطور وتماسك سوق ذاتي التنظيم أثناء القرن التاسع عشر. وبرغم أن مثل هذا السوق يرتبط إلى حد كبير بتطور الرأسمالية، فإنه كان نتيجة لعملية بطيئة وثابتة لتكوين الأسواق، وصلت إلى النضج والعقلانية في نهاية القرن الثامن عشر. كانت الأسواق المنظمة ذاتيا في شكلها الناضج تشمل من جهة التسليع commodification الكامل للعمل والأرض والنقود، وبالتالي إخضاع كل الجوانب الاجتماعية لقوانين السوق، وتنطوي من ناحية أخرى على تأسيس الاقتصاد كمجال مستقل ومنفصل، خصوصا عن الأخلاق والسياسة. بمجرد تحقيق هذه الشروط، تصل "الرؤية الاقتصادية" إلى الهيمنة.

كيف نشأ وتطور السوق وأصبح "مُمَأسَسا" - وفقا لتعبير بولاني؟ بالنسبة لبرودل Braudel، اتسع اقتصاد السوق ببطء على حساب العالم الواسع للحياة المادية، أولا من خلال الأسواق الأولية، ولاحقا من خلال أشكال أكثر تعقيدا للتبادل والأسواق:

تخيل إذن البساط الشاسع الذي كان يتكون على امتداد إقليم معين من كل الأسواق البسيطة، كسحابة من نقاط دقيقة تمثل أسواقا لا تشمل عادة إلا قدرا متواضعا من البضائع. من نقاط البدء الكثيرة هذه يبدأ ما نسميه اقتصاد التبادل الممتد بين عالم المنتجين الشاسع وعالم المستهلكين الذين لا يقل ضخامة. خلال قرون "النظام القديم" 1400– 1800، لم يكن اقتصاد التبادل هذا مُحْكَما بعدُ. فبرغم أنه وُجِدَ منذ أزمنة سحيقة، فإنه لم ينجح قطعا في الوصل بين مجمل الإنتاج ومجمل الاستهلاك، لأن حصة هائلة من الإنتاج كانت تمتصها العائلة أو القرية المكتفية ذاتيا، فلا تدخل دائرة السوق... حتى القرن الثامن عشر... لقد أثّر اقتصاد السوق والرأسمالية على أقلية فحسب، وظلت كتلة النوع البشري معزولة داخل النطاق الشاسع للحياة المادية[4]. (1977, p. 16, p. 40)

لا بد إذن من استنتاج أن النظم الاقتصادية لم يسيطر عليها نمط السوق إلا مؤخرا نسبيا، وهذا هو أحد استنتاجات برودل وهيكس وبولاني. أما العملية التي أدت إلى تحول الأسواق المعزولة إلى اقتصاد سوق، ثم إلى سوق القرن التاسع عشر المنظم ذاتيا فهي أكثر تعقيدا مما تزعم التصورات التقليدية. الرؤية التقليدية تقول إن اقتصاد السوق كان النتاج الطبيعي لانتشار

الأسواق: تطورت الأسواق عن الميل الطبيعي للأفراد للتجارة والمقايضة، الأمر الذي أدى إلى تطوير أسواق محلية وتقسيم العمل، وأدى في مرحلة لاحقة إلى التجارة البعيدة. لكن الرواية الحالية ترى الأمور بطريقة مختلفة، إذ يبدو بالأحرى أن الأسواق قد تطورت بسبب التجارة البعيدة في الموانى والبنادر والمدن الموجودة على طرق التجارة. كانت هناك أسواق محلية، ولكن هذه كانت جزءا من الوجود المحلي، لا نقاطا نشأت عنها التجارة الإقليمية أو القومية. فوق ذلك يؤكد بولاني وزملاؤه (Polanyi et al. 1957) أن انفصال التجارة البعيدة عن التجارة المحلية سمة أساسية في المجتمع القروسطي [:مجتمع القرون الوسطى]. فالبنادر كانت تحمي بنشاط أسواقها الخاصة وكانت التجارة الحرة، بلا تمييز، بين البنادر ممنوعة. فبالحفاظ على العزلة النسبية للبنادر عن بعضها البعض، وعن الريف، كان بمقدور التجار المحليين أن يحافظوا على ظروف غير تنافسية في التجارة المحلية والبعيدة ويواجهوا محاولة تجار الجملة الرأسماليين لدمج الأسواق إقليميا وقوميا.

بدأ تكوين أسواق قومية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بفعل تدخل الدولة التي نجحت في النهاية في فرض النظام التجاري mercantile على البنادر ذات النزعة الحمائية. وكان النظام التجاري قد برز كرد فعل على وضع تاريخي مُعْطَى، تميز بتقاطع عمليات عديدة: تشكل الدول الهائلة الحجم، الإدارية والاستعمارية، على أنقاض نظام الإقطاع المحطم؛ وثورة تجارية نقلت مركز الاقتصاد الأوربي إلى شمال الأطلنطي؛ وإعادة تنظيم الدول الزراعية الأفقر للتجارة والتبادل. من الناحية المالية تحقق هذا التحول بفضل توحيد رأس المال، وقد أفاد توسيع نظام البلدية التقليدي كقاعدة إدارية لهذه العملية. بهذه الطريقة أصبحت الجماعات المكتفية ذاتيا والبيوتات الفلاحية مندمجة بشكل متزايد في أسواق داخلية أكبر، مع استمرارها كقاعدة للنظام ككل.

لكن حتى القرن الثامن عشر كان اقتصاد السوق برغم توسعه الكبير ما زال بعيدا عن القبض على زمام الحياة الاقتصادية ككل. فعلى المستوى الأعلى للنشاط الاقتصادي كان هناك مستوى ثالث ناشئ، مبني على قمة الحياة المادية واقتصاد السوق، وهو الرأسمالية (المكوِّن الثالث من ثلاثية برودل: الحياة المادية واقتصاد السوق والرأسمالية)، التي كانت سيطرتها على اقتصاد السوق ما زالت ناقصة كثيرا. حتى ذلك الحين كان كل ما تم إنجازه هو تحرير التجارة من ضوابط محلية بعينها، وهو أمر اعتمد بالضرورة على نُظُم الدولة وتدخلها.

لكن الاقتصاد ظل غارقا في العلاقات الاجتماعية الأوسع، وظل النظام الاقتصادي مُمْتَصا داخل النظام الاجتماعي، و لم تكن الأسواق أكثر من آليات إضافية في نظام تسيطر عليه وتنظمه سلطة اجتماعية بشكل أقوى من أي وقت سابق.

كان مقدرا لهذا كله أن يتغير بعنف مع الثورة الصناعية وظهور السوق "المنظَّم ذاتيا". لكن قبل أن نصف هذا التحول الجديد، هناك نقطة يجب إيضاحها: الهدف من هذا البحث في أمر صعود السوق ليس نفي التطور التاريخي للأسواق، ولا تأييد أو تفنيد الرؤية التي تعتبر أن الرأسمالية عملية للتطور والتقدم العضوي لـ"السوق" بمراحله المقابلة، ولا تحليل أهمية السوق لتطور نمط إنتاج معين، وإنما أريد تفنيد الفكرة القائلة بأن الأسواق هي الحالة "الطبيعية" للمجتمع وقمة التطور والشكل الوحيد لتنظيم الاقتصاد (سواء كان "حرا" أو "مخططا مركزيا")؛ والأهم أن اهتمامنا ينصب على تتبع الرابطة بين اقتصاد السوق والعقلانية الاقتصادية المسيطرة، لنكتشف دور السوق في تشكل الرؤية الحديثة لـ"الاقتصاد" وتحليل كيف يؤسس تنظيم السوق الشبكة التي تحقق تماسك ممارسات اقتصادية بعينها[5].

لنعد إلى السوق. لقد انطلق "صعود السوق" – إذا استعملنا العنوان الجذاب الذي وضعه هيكس Hicks – من أشكال غير سوقية للتنظيم الاجتماعي، هي عادة أوضاع القرى التي لا توجد بها تجارة. عادة يُعتبر الشرط المسبق للخطوة التالية نحو ظهور الأسواق هو إمكانية إنتاج واستخلاص "فائض" يؤدي إلى اقتصاد "دفع الإتاوات" أو اقتصاد "العوائد"[6]. بدأ تطور تجارة متخصصة، لتصل إلى نقطة حوَّل عندها المتاجرون قاعدة عملياتهم إلى سوق. وأصبح الملوك والسادة الأقل مرتبة يشاركون في التجارة البعيدة والمحلية لزيادة دخلهم. وفي مرحلة لاحقة نَظَّم التجار أنفسهم في جماعات، هي نوع من تنظيم خاص بالبيع أو التجارة والتفتوا إلى الدولة طالبين إزالة القيود على الأسواق (وما يصاحب ذلك من إدخال آخرين). بذلك أتيحت الفرصة للاقتصاد التجاري ليزدهر، فأصبحت "التجارة الصغيرة" "تجارة كبيرة"، ونشأت المدن الكبيرة. وقد تحققت هذه الشروط في دول المدن [:الدويلات التي تقتصر كل منها على مدينة كبيرة وإقليم صغير يحيط بها–م]، خصوصا في منطقة البحر المتوسط.

يطلق هيكس على هذه الفترة الطور الأول للاقتصاد التجاري، وهو طَوَّر أخذ [نُظُم–م] النقود والقانون كتراث عظيم عن العالم القديم. لكن التجارة ازدادت تنوعا، واتسعت

الأسواق من خلال التجارة الخارجية والاستعمار (بما وازَنَ ميل العائد للتناقص، أو ميل معدل الربح للانخفاض)، وتم إدخال المعايير المالية وربطها بعد عصر النهضة بالتسليف والتمويل. وظهر وسطاء ماليون أصبحوا حين تخصصوا بنكيون؛ كما ظهرت آليات التأمين لحاجة الأسواق إليها لكي تتوسع. من جهة أخرى أصبحت الزراعة أكثر تنقيدا monetized، فتزايد الإنتاج للسوق، وبالتدريج البطئ تم تعميم الزراعة المستقلة. وظهر العمال "الأحرار" في البنادر والمدن، وتشكل سوق للعمل أيضا. وهكذا تحقق الظرفان المصاحبان لتحطيم الإقطاع والمعتبران شرطين مسبقين لنمط الإنتاج الرأسمالي، وهما البلترة proletarianization [:إيجاد عمال بحرمان أناس من وسائل الإنتاج فيصبحوا مضطرين للعمل بأجر–م] وتراكم رأس المال النقدي. وبهذا تشكل الطور الوسيط الذي وضع الاقتصادات الأوروبية على عتبة الفترة الحديثة.

في الطور الحديث اتسعت المؤسسات المالية بشكل هائل، وسيطرت الدول على إمداد النقود وتم إدخال نظام الضرائب. وإذا كانت السلطة السياسية للدولة في الطور الوسيط ليست قوية بما يكفي للسيطرة على الاقتصاد التجاري، فإن نفس ديناميكية هذا الاقتصاد سهلت سيطرة الدولة عليه. لقد أقيمت الدول القومية المعتمدة على بيروقراطيات محترفة، وانتشرت بسرعة روح عقلانية جديدة، كنتيجة للثورات الدينية والعلمية. وبالتدريج أصبحت الأرض والعمل والنقود ضمن البضائع الموجودة في الأسواق؛ وبذلك، وأيضا مع التطورات في العلم والتكنولوجيا والتقدم المتزايد للثورة الصناعية، ازدهر اقتصاد السوق إلى أقصاه.

باختصار، في القرن العاشر تقريبا بدأت أوربا القروسطية المكتفية ذاتيا في التحول ببطء إلى اقتصاد قائم على التبادل والربح. وقد انقطعت العملية مؤقتا في بداية القرن الرابع عشر حين بدأت فترة طويلة من الكساد، شهدت أيضا الطاعون الأسود 1348– 1349. ثم انطلقت موجة هائلة جديدة مع التوسع في العالم الجديد [:الأمريكتين] وفي الشرق. وبدأ اقتصاد السوق انطلاقه بأقصى سرعة بناء على هذا التوسع، وبصفة خاصة بناء على كميات السبائك الثمينة الكبيرة بشكل غير مسبوق التي أتت من العالم الجديد. نما الإنتاج وأصبحت التجارة العالمية حقيقة واقعة واتسع إمداد النقود إلى مستويات غير مسبوقة، وانتقلت مراكز النشاط من مُدُن البحر المتوسط إلى الشمال الغربي (أنتورب Antwerp ولاحقا أمستردام، قبل أن تستقر في لندن في القرن الثامن عشر)، حيث بدا أن النجاح التجاري لهذا الجزء من

أوربا وصعود البروتستانتية يقويان بعضهما البعض.

ما زال هذا الوصف يوحي بأن هذه العملية الحاسمة لتأسيس اقتصاد السوق عملية طبيعية تتسم بتقدم منظم. فهي تدعي أن الأسواق لديها ميل تلقائي للانتشار، بغير أن تلاحظ أن هذا الانتشار ذاته كان نتيجة لتدخل الدولة النشط، وكذلك، كما سنرى في القسم التالي، نتيجة لنُظُم سيطرة متنوعة. لكن الأسواق، كما بيَّن بولاني وعدد من الأنثروبولوجيين، كانت تتسم بالمحدودية وعدم الميل للتوسع في تشكيلات اجتماعية أخرى. ليس السوق هو النمط الوحيد الممكن لتكامل الاقتصاد؛ فقد وُجدت أشكال غير سوقية مهمة، وما زالت، خارج العالم الغربي. سوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل، ولكن قبل ذلك يجب أن نختم وصفنا لإقامة السوق المنظِّم ذاتيا.

لقد نما كل من التنظيم والأسواق على مدى الفترة التجارية (المركانتيلية)، وبالتالي لم تكن فكرة السوق المنظم ذاتيا معروفة. يُعَرِّف بولاني اقتصاد السوق بأنه النظام الاقتصادي الذي تسيطر عليه وتنظمه وتوجِّهه الأسواقُ. ويمكن أن نضيف أن الأفراد (أو الشركات) في هذا النظام يتصرفون بطريقة تحقق لهم تعظيم مكاسبهم المالية (بالمصطلحات الحديثة تعظيم أو تحقيق الحد الأقصى من المنفعة أو الربح على أساس الكميات "الحدية")، ويكون إمداد البضائع مساويا للطلب عليها عند سعر معين (التوازن العام). يتم تأمين النُظُم في هذا الوضع بالأسعار وحدها. كل الإنتاج يكون للبيع في الأسواق، ولا يشمل ذلك البضائع وحدها، فالعمل والأرض والنقود ستنظمها الأسواق أيضا وفقا لأسعار (الأجر والإيجار والفائدة على الترتيب). وأخيرا يجب على الدولة ألا تتدخل في عمل السوق، ولكن تكتفي بخلق الحد الأدنى من الشروط الضرورية لعمل السوق.

برغم أن تتجير العمل والأرض والنقود من المستلزمات الأساسية لتماسك اقتصاد السوق، فإنه لم يتحقق بالكامل إلا في القرن التاسع عشر. وكان أنصار المذهب التجاري في القرن السابق عليه مهتمين بتطور البلاد، مُسَلِّمين بتنظيمات الأرض والعمل القائمة (مثل طوائف الحرف أو فكرة الفيزيوقراط "الطبيعية" عن الأرض). لكن تطور نظام المصنع الجديد والأشكال الجديدة للإنتاج الصناعي تطلبت تنظيم كل هذه العناصر التي تدخل في عملية الإنتاج (بما فيها الأرض والعمل) بحيث تُبَاع. هذا التسليع للعمل والأرض والنقود ساهم أيضا في الفصل المؤسسي للمجتمع إلى مجال اقتصادي وآخر سياسي (هذا الانفصال هو

كما سنرى نتاج للعصر الحديث). ويرى بولاني أن إدراج العمل والأرض في آليات السوق يعني إخضاع "جوهر المجتمع" (النشاط البشري والطبيعة والبيئة) لقانون السوق. تم تحويل الأرض والعمل إلى سلع تخيلية **fictitious** عن طريق تصورات السوق، وأصبح مخيال السلعة هو المبدأ المنظم للمجتمع[7].

يرتبط تسليع الأرض والعمل ارتباطا وثيقا بانتشار الأسواق. فازدهار الرأسمالية يتطلب إذابة نمط الإنتاج الإقطاعي (أو نمط الإنتاج الصغير) المتمحور حول المنتِج الصغير والسوق المحلي. هذا لم يتحقق بسهولة. فالشرط الأساسي لتسليع العمل هو استبعاد الأغلبية من ملكية الأرض. وعند ماركس كانت هذه العملية التاريخية لفصل المنتِج عن وسائل الإنتاج هي السمة المركزية لـ"التراكم البدائي"، وهي فترة عمرها قرون أسفرت عن ظهور الطبقة الرأسمالية وبلترة معظم السكان. ويقول دوب (Dobb (1946, p. 184، بانيا على مفهوم ماركس ومطوِّرا له - "واضح أنه بغير هذه العملية... لن تكون قوة العمل قد 'تحولت هي نفسها إلى سلعة' على نطاق واسع بما يكفي، وسيكون الشرط الجوهري لظهور فائض القيمة الصناعي كمقولة اقتصادية 'طبيعية' ناقصا"[8]. عملية التراكم البدائي لها عند دوب وجهان، هما إغناء القلة وفي نفس الوقت نزع ملكية الكثرة. وقد حدثت على مرحلتين (تراكم أصلي بدأ في القرن الخامس عشر، وتحقيق هذا التراكم السابق من أجل الاستثمار في الصناعة حين أصبح هذا النوع من الاستثمار ممكنا). العوامل التي ارتبطت بهذه العملية في إنجلترا كثيرة، لا نستطيع أن نقدمها هنا (مثل تراكم الأرض من خلال تفريغها قسرا [من معظم سكانها—م] وشرائها في أوقات المحن وعمليات تسييجها [:تسييج كبار الملاك للأراضي المشاع وأراضيهم هم وطرد السكان الفائضين—م]، وإمدادات المعادن الثمينة [من الأمريكتين—م] وصعود الدخول البرجوازية الناتج عن تضخم الأسعار الناتج عنها، ونمو المؤسسات البنكية والدين العام، ومكاسب التجارة الأجنبية والعبودية، وتنظيمات الدولة والامتيازات السياسية، واستبعاد **exclusiveness** نقابات الحرف المتزايد، إلخ). من خلال كل هذه التغيرات توسعت إمدادات وأسواق العمل بالدرجة التي ستتطلبها لاحقا قوة الإنتاج الهائلة التي أحدثتها الثورة الصناعية.

يجب أن نشير أيضا إلى أنه كلما تم تسليع قوة العمل كلما توسع السوق أوتوماتيكيا، لأن المزيد من الناس سيفسرون حاجاتهم كحاجة إلى سلعة، أي كحاجات فردية. (يجب

أن نتذكر أن ماركس رأى أنه كلما مَوْضَعَت الذوات البشرية ذاتيتها في عملية بيع عملها، كلما عاملت احتياجاتها وقدراتها كما لو كانت سلعا). على أية حال يجب أن نعود إلى تحليل بولاني لأهمية تطور نظام السوق. مع مأسسة السوق المنظم ذاتيا في القرن التاسع عشر اكتمل فصل الاقتصاد عن عوالم الحياة الاجتماعية الأخرى، خصوصا السياسة والحكومة. من خلال مخيال السوق الملائم تحول العمل والأرض (أي الحياة البشرية والطبيعة) إلى سلع. أصبح الاقتصاد، وفقا لمصطلح بولاني الذكي، مخلوعا من السياق الاجتماعي الأوسع. وهي واقعة لها نتائج هائلة:

> يتطلب السوق المنظم ذاتيا ما لا يقل عن فصل المجتمع مؤسسيا إلى مجال اقتصادي ومجال سياسي. فهذا الفصل فعليا هو مجرد تكرار لفكرة وجود سوق منظّم ذاتيا، ولكن على مستوى المجتمع ككل... ويعني إدراج [الأرض والعمل] في آلية السوق إخضاع جوهر المجتمع نفسه لقوانين السوق... إن سيطرة السوق على النظام الاقتصادي له نتائج هائلة على مجمل تنظيم المجتمع: فهو يعني ما لا يقل عن إدارة المجتمع كملحق للسوق. وبدلا من أن يكون الاقتصاد مغروسا في العلاقات الاجتماعية، تصبح العلاقات الاجتماعية مغروسة في النظام الاقتصادي. وتُحول أهمية العامل الاقتصادي الحيوية لوجود المجتمع دون تحقُّق أية نتيجة أخرى، لأنه بمجرد أن يتم تنظيم الاقتصاد في مؤسسات منفصلة مبنية على دوافع خاصة وحاصلة على وضعية مميزة، يجب أن يتشكّل المجتمع بطريقة تسمح لهذا النظام بالعمل وفقا لقوانينه الخاصة. (1957a, p. 57)

كما نعرف، تَعتبر هذه القوانين أن العمليات الاقتصادية تنتج عن مجموعة من الأفعال المستقلة، وناتجة عن اختيارات فردية توجهها الأسواق صانعة الأسعار. والاختيارات تُمليها أوضاع الندرة (أي عدم كفاية الوسائل) وتفرضها الأسعار، التي تضمن الفعل "العقلاني". بالتالي يتم اختزال الحياة الاقتصادية إلى تخصيص الموارد غير الكافية للوفاء بالأهداف المرغوب فيها، بناء على مستويات السعر. ويحكم نظام التنظيم الذاتي للأسواق المنشئة للأسعار إنتاج البضائع وتوزيعها. وترمي النزعة الليبرالية الاقتصادية إلى إقامة هذا السوق المنظم ذاتيا، بمناهجه القائمة على حرية العمل laissez faire والتجارة الحرة، في مواجهة إجراءات

حماية العمل والأرض التي تعارض ذلك. لقد أدى تطور الوعي الطبقي وحركات الطبقة العاملة إلى معارضة هذا المشروع، بينما كان التحليل الاقتصادي يسعى، على العكس، إلى عقلنة هذه الإنجازات بأفكاره عن النقود والأسعار والعرض والطلب ورأس المال والأرباح والفائدة، إلخ.

لكن السوق ليس الطريق الوحيد الممكن لمأسسة الاقتصاد. ففي مجتمعات الماضي، وفيما يسمى المجتمعات "البدائية"، يكون الاقتصاد مغروسا في بقية المجتمع، أي في مؤسسات غير اقتصادية. ليس من قبيل الصدفة أن اللغات الأوربية لم يكن فيها مصطلح يشير إلى الاقتصاد حتى القرن الثامن عشر (كان الفيزيوقراط الفرنسيون أول من أشاروا إلى أنفسهم بلفظ اقتصاديين). معظم مؤسسات اقتصاد السوق ليس لها نظير في المجتمعات القديمة وغير الغربية (وإن كان هذا مع الأسف لا يجعل الاقتصاديين يترددون في تطبيق تحليل اقتصاد السوق على هذه المجتمعات). لقد أكّد الأنثروبولوجيون الاقتصاديون الأوائل (مثل مالينوفسكي Malinowski وثورنوالد Thurnwald وموس Mauss، وآخرون مثل ميد Mead وبندكت Benedict) بشدة على أن عملية إشباع الاحتياجات المادية (إنتاج الخيرات والخدمات) في المجتمعات التي يدرسونها مغروسة تماما في المؤسسات السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية؛ بما يعني أن مجموعة الخصائص المرتبطة بـ"الإنسان الاقتصادي" والمؤسسات التي تناظره من الممكن جدا ألا يكون لها وجود في تلك المجتمعات.

المسألة الأساسية في تحديد طبيعة اقتصاد معين هي الطريقة التي يتمأسس بها. وقد شخص مؤلفون متنوعون هذه العملية من منظورات مختلفة (مثلا من حيث الأسواق غير المحكمة وعوامل الإنتاج، أو أنماط الإنتاج وتمفصلها في تشكيلات اجتماعية معينة)[8]. وبرغم أن وصف بولاني مضيء وإشكالي في نفس الوقت، فإنه مفيد بصفة خاصة في فهمنا لدور السوق في تأسيس الاقتصاد الحديث. يرى بولاني، باختصار شديد، أن أفضل طريقة لتصوير عملية المأسسة هذه هي دراسة الأشكال الأساسية لإدماج الاقتصاد والبنى التي تدعمها. ويبدو أن هناك ثلاثة أشكال إدماج أساسية وُجدت في التاريخ، هي التبادلية reciprocity وإعادة التوزيع والتبادل، والبنى المناظرة لها هي على الترتيب التناظر symmetry والمركزية والسوق (1957b).

الطبيعة الإدماجية لهذه الأشكال تحددها ترتيبات مؤسسية معينة. بعبارة أخرى، فقط

في المجتمعات المنظمة تناظريا (مثل تلك المنظمة وفقا لجماعات القرابة) سيشكل السلوك التبادلي الاقتصاد؛ وفقط حين توجد آليات مركزية للتخصيص ستؤدي الأفعال الفردية إلى اقتصاديات إعادة توزيع؛ وأخيرا، فقط في ظل نظام الأسواق الصانعة للأسعار ستؤدي تبادلات الأفراد إلى أسعار تنظم الاقتصاد. وقد يتعايش عديد من هذه الأشكال معا (كما في بعض أجزاء العالم الثالث)، وربما يصبح أحدها سائدا، أساسا وفقا لطرق تنظيم الأرض والعمل. بالتالي، لا تُكَوِّن هذه الأشكال "مراحل" للتطور، ولا تعتمد نشأتها فقط على تراكم "الفائض". فإذا كان عمل السوق يؤدي إلى إيجاد فوائض فإن هذا الواقع لا يعني أن ما يحدث في اقتصاد السوق هو سمة "طبيعية" لكل اقتصاد. إن فرض أفكار من قبيل "الفائض" على السجل التاريخي هو الذي يجعل هذه الأفكار تبدو طبيعية (وهي نقطة بيَّنها ماركس من قبل بإظهار أن الرأسمالية ليست إلا أحد الأشكال الممكنة لتنظيم الاقتصاد وأن "الفائض" المزعوم كان في الواقع نتيجة لاستغلال اجتماعي، هو تحديدا إنتاج فائض القيمة).

باختصار لقد تم خلع الاقتصاد من بقية المجتمع مع مجيء اقتصاد السوق – وبفضل عوامل أخرى ستجري دراستها في الأقسام التالية. (برغم أنه من حقنا أن نتساءل ما إذا كان الاقتصاد، أو السوق، يظل حتى اليوم مغروسا في المجتمع، مثلا بوصفه إيديولوجيا للنزعة الفردية تمت مأسستها من خلال السوق. يمكن أن نطرح هذه القضية تاريخيا، لكننا سنبقى مع بولاني عند مستوى المفهوم نفسه). ليس للتحليل الاقتصادي الذي ظهر عند نهاية القرن الثامن عشر (أي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي) أي معنى إلا حين يكون الشكل الأوَّلي لتكامل الاقتصاد هو سوق صانع للأسعار يسلك فيه الأفراد بشكل "عقلاني" (أي يحاولون أن يحققوا الحد الأقصى من المنفعة في مواجهة الندرة، ويخصصون الموارد بما يُزيد الأرباح، إلخ). غير أن السوق ليس إلا أحد الأنماط الكبرى للتنظيم الاقتصادي. ففي المجتمعات التي كان، أو يظل، فيها الاقتصاد مغروسا في علاقات اجتماعية أوسع، ربما تَغلب أنماط تكامل أخرى، مثل التبادلية أو الاكتفاء الذاتي أو إعادة التوزيع (هذه الأشكال يجب بالطبع أن تخضع لأنواع أخرى من التحليلات من حيث الطبقة والنوع gender والإثنية). أشكال التكامل هذه تتطلب بدورها قوالب بنيوية مختلفة (مبنية على التناظر والمركزية centricity).

لقد ساهم "صعود السوق"، وخصوصا تماسك اقتصاد السوق خلال القرن التاسع عشر،

في انخلاع الاقتصاد ووضع نظام للإنتاج والعلاقات الاجتماعية نعرفه جيدا بالفعل. لقد كانت العلاقات الرأسمالية وهيمنة السوق ينشآن بقوة داخل بنى المجتمع الأوربي؛ وبنهاية القرن الثامن عشر كان المجتمع الرأسمالي راسخا في موضعه، لا كبديل لنظام قديم، وإنما بالأحرى كخلاصة لعملية طويلة. كانت هذه العملية مجرد جزء من حركة أكثر عمومية شملت عمليات تاريخية عديدة (توسع سكاني مرتبط بزيادة عامة في الثروة؛ الانتقال إلى الزراعة الكثيفة؛ تقدم العلم والتكنولوجيا، الخ)، وعوامل إيديولوجية (مرتبطة أساسا بالتنوير وفلسفات نفعية وتجريبية empiricist متنوعة تطورت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر)، ومجموعة آليات انضباطية لتكييف الأفراد والجماعات السكانية وفقا للنظام الجديد، وأخيرا خطابات معيارية للإقتصاد السياسي الكلاسيكي. وسيجري تحليل هذه العوامل الأخرى التي دخلت في تشكل الاقتصاد الغربي ببعض التفصيل في الصفحات التالية.

(2) الاقتصاد وبنى الدلالة

العمل والإنتاج: تحليلية التناهي

تَميَّز الانتقال من العصر الكلاسيكي إلى الفترة الحديثة، وفقا لتحليل فوكو للإبستيمات epistemes (1970)، بانقطاع جذري في أشكال وإمكانيات المعرفة، كان تشكيل عالم اقتصادي منفصل وعلم اقتصاد جزءا مهما منه. فقد أفسح "تحليل الثروة" المميز للعصر الكلاسيكي مكانه لطريقة أخرى في ترتيب التجريبية empiricity، هي تحديدا الاقتصاد، لا بفعل تزايد موضوعية المعرفة أو أخذ مفاهيم جديدة بعين الاعتبار، ولكن بالأحرى بفعل انقطاع حاد في شروط إمكان وأنماط المعرفة. داخل الترتيب الجديد للمعرفة بزغ العمل باعتباره وحدة القياس المطلقة غير القابلة للاختزال، وأصبحت الثروة تُجَزَّأ إلى وحدات من العمل الذي أنتجها. ففي العصر الحديث أصبحت قاعدة المعرفة والإنتاج هي جهد وزمن الإنتاج، والعمل تحديدا. الناس يتبادلون لأنهم يشعرون بالحاجات والرغبات، ولكن قبل كل شيء لأنهم عرضة للزمن والجهد، وفي التحليل الأخير للموت ذاته. فما يمنح الموضوعات قيمة هو شيء لم يعد من الممكن اختزاله إلى تمثيل: العمل. وعلى أساس العمل وحده يمكن إجراء التبادل، وبفضله تصل الأسعار للتوازن.

وقد مد ريكاردو دور العمل إلى أبعد من ذلك: ليس العمل في كتاباته مجرد وحدة قياس مشتركة بين كل البضائع، لكنه ذاته مصدر كل قيمة نظرا لأنه يجسد النشاط المُنتِج. على هذا النحو يحل الإنتاج محل التبادل باعتباره عنصر المعرفة الأساسي؛ ليصبح الاقتصاد السياسي علما مبنيا على العمل والإنتاج. وتتحدد كل قيمة لا وفقا لما يجعل تحليلها ممكنا (كعلامة: نقود)، لكن وفقا للعمل ذاته، أو بشكل أدق كمية العمل المستعملة في صنع الأشياء، التي تعتمد بدورها على أشكال الإنتاج (أي تقسيم العمل وقوى الإنتاج وتراكم رأس المال)؛ فوق ذلك، ناتج عمل عملية واحدة سيذهب إلى عملية أخرى، وبذلك يصبح الإنتاج نظاما لعمليات متعاقبة مبنية على العمل، ويصبح الاقتصاد مرتبطا ارتباطا لا فكاك منه بزمن عمليات الإنتاج المتتالية. هذا لا يؤدي فحسب إلى إدخال التراكم وفقا للتتابعات الزمنية، لكن أيضا يجعل الزمن التاريخي وتمفصل الاقتصاد على التاريخ ممكنَين.

على مستوى آخر، يكون الاقتصاد ممكنا بسبب وضع الندرة الدائم؛ ووجود إنسانية تعمل تحت تهديد الموت. في العصر الكلاسيكي كانت الأرض ما زالت تنتج بوفرة، ولا توجد ندرة إلا بقدر ما يمثل الناس لأنفسهم أشياء لا يملكونها. أما عند ريكاردو، فعلى العكس، لا يرجع الكرم الظاهري للأرض إلا على وجه التحديد لحدود قدرتها على الإنتاج؛ فهو انعكاس لعدم كفاية أساسية في وسائل المعيشة والحاجة الدائمة لإيجاد مواد جديدة وتشغيل المزيد من العمل. كذلك يخيم شبح السكان على الإفق (كان مالتوس معاصرا لريكاردو). بالتالي فصيلة الإنسان الاقتصادي Homo Oeconomicus هي الكائن الذي يَبْلَى ويقضي عمره محاولا تجنب الموت. بالإجمال يكتشف النوع البشري تناهيه الأساسي. وسيصبح الاقتصاد جزءا من تحليلية التناهي هذه؛ فتناهي النوع البشري هذا هو بالتحديد الذي يجعل المعرفة الوضعية positive ممكنة. والزمن التراكمي للسكان والإنتاج هو أيضا زمن تاريخ الندرة.

لهذا السبب لن يجلب التاريخ، عند ريكاردو، سوى المزيد من الإفقار. فالتاريخ (أي العمل والإنتاج وتراكم رأس المال، إلخ) لا يوجد إلا بقدر ما تكون البشرية متناهية والموارد نادرة، ولن يستطيع النوع البشري أبدا أن يهرب من هذا القصور. على الطرف الآخر من تشاؤمية ريكاردو (أي تآكل التاريخ الذي تُحَتِّمه الندرة) يقع وعد ماركس الثوري، أي تحديدا شفاء جوهر النوع البشري الحق عن طريق عَكْس مسار التاريخ. فبالنسبة لماركس،

سوف يصل تراكم رأس المال والنزع المتزايد للملكية من الطبقة العاملة بالضرورة إلى ذروة تتمثل في قيام منزوعي الملكية بإعادة فهم وإعادة تأسيس جوهر الإنسانية. واقع الأمر أن موقفَيّ ماركس وريكاردو هما طريقتان في اختبار علاقة الأنثروبولوجيا بالتاريخ "كما أسسها الاقتصاد من خلال فكرة الندرة والعمل" (Foucault 1970 , p. 261). فكلتا الرؤيتان والبنيتان اللتان تدعمانهما، أي الاقتصادَيْن البرجوازي والثوري للقرن التاسع عشر، كانا وجودهما ممكنا بفعل نفس الترتيب الإبستمولوجي. الأمر الذي تعد ملاحظته جوهرية هنا هي أنه:

> في بداية القرن التاسع عشر، كان قد تَكَوَّن ترتيبٌ جديد للمعرفة، أفسح في نفس الوقت لتاريخية الاقتصاد (في ارتباط بأشكال العلاقة بالندرة والعمل)، وتحقيق نهاية للتاريخ – سواء في شكل تباطؤ لا نهائي أو في شكل عَكس راديكالي. فالتاريخ والأنثروبولوجيا وتوقف التطور كلها مرتبطة معا في توافق مع شكل يحدد أحد الشبكات الكبرى لفكر القرن التاسع عشر.
> (Foucault 1970 , p. 262)

داخل تحليلية التناهي التي تم تعريفها على هذا النحو، لم تُرَ الحدود البشرية كمجرد تجليات للتناهي. فالأهم من ذلك أنها اعتُبرت إمكانية وقاعدة المعرفة ذاتها. كان بولاني أيضا واعيا تماما بهذا الجانب من التحول العظيم الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر. كانت أحد عواقب الاندفاع إلى تشكل سوق العمل في إنجلترا في الفترة من 1795 إلى 1830 هو الزيادة الدرامية في الفقر المدقع. وقد صدر قانون شهير (قانون سبينهاملاند Speenhamland) عام 1795 بغرض العناية بالفقراء، وتأمين "حق الحياة" لكل الناس. وقد حال هذا القانون فعليا دون تكوين سوق عمل تنافسي حتى ألغي في 1834 (إصلاح قانون الفقراء). ويرى بولاني أن الفقير المعدم كان بؤرة هذا الأحداث، وأن هذه الحقيقية بحد ذاتها قُدِّر لها أن تشكل أساس الوعي الاجتماعي الحديث. فقد بدأ الناس في التأمل في معنى الحياة في المجتمع من خلال العلاقة بالفقر تحديدا:

> لقد شَكَّلَت مناقشة قانون الفقراء عقول بنتام Bentham وبورك Burke، جودوين Godwin ومالتوس Malthus، ريكاردو Ricardo وماركس

Marx، روبرت أوين Robert Owen وجون ستيوارت مل John Stuart Mill، وداروين Darwin وسبنسر Spencer... لقد كانت العقود التي تلت قانون سبينهاملاند وإصلاح قانون الفقراء هي التي شهدت تحول عقل الإنسان إلى جماعته الخاصة باهتمام أليم جديد... فقد انكشف الغطاء عن عالم لم يكن وجوده ذاته متوقعا، هو عالم القوانين التي تحكم مجتمعا معقدا. وبرغم أن بزوغ مجتمع بهذا المعنى الجديد والمميز قد حدث في الحقل الاقتصادي، فإن ما يحيل إليه كان شاملا.

كان الشكل الذي وصلت فيه الحقيقة الوليدة إلى وعينا هو الاقتصاد السياسي... فالفقر المدقع والاقتصاد السياسي واكتشاف المجتمع كانت جميعا مغزولة سويا. ثَبَّت الفقر المدقع الانتباه على الحقيقة غير القابلة للفهم، وهي أنه يبدو أن الفقر يترافق مع الوفرة. لكن هذه المفارقة لم تكن سوى أولى المفارقات المحيرة التي قُدِّر للإنسان الحديث أن يواجهها في المجتمع الصناعي. لقد دخل مستقره الجديد من خلال باب الاقتصاد، وغلف هذا الظرف العارض العصر بهالته المادية... ومن خلال العلاقة بمشكلة الفقر بدأ الناس يستكشفون معنى الحياة في مجتمع معقد. (1957a , p.84, p.85)

وتأملات ريموند ويليامز Raymond Williams في نفس القضية مفيدة للغاية:

أصبح تزايد الفقر في القرية نظاما لوضعية الإفقار المدقع... أصبحت خانة "فقير مدقع" في سجلات الدفن أكثر انتظاما خلال القرن الثامن عشر، وفي النهاية تم اختصارها إلى الحرف الأول من الكلمة [:حرف P في اللغة الإنجليزية]. وبدءا من 1870 بدأ تسجيل البطالة. وتوالت أوبئة الجدري، وترتبت على ضريبته المرتفعة من الأرواح موجات من إعانة الفقراء في سبعينيات القرن الثامن عشر... وتحت هذا الضغط تحديدا أفسحت الإعانات الودية وغير الرسمية نسبيا التي ميزت فترة سابقة مكانها لمعالجة باردة وقاسية لطبقة منفصلة من "الفقراء". (1973, pp. 103/104)

بعبارة أخرى، نتج عن تمفصل الاقتصاد مع التاريخ وجود تحليلية للتناهي قُدِّر لها البقاء حتى اليوم. لقد تم رفع الندرة والتناهي، كما جرى فهمهما منذ ميلاد الاقتصاد السياسي، إلى وضعية وجودية وحصلا على الاستقلال عن التاريخ (الاستقلال مثلا عن توزيع الثروة، تطور القوى المنتجة، وهكذا). أصبحت فكرة الندرة أساس علم الاقتصاد (يُعَرِّف ليونيل روبنز Lionel Robbins الاقتصاد السياسي بأنه "العلم الذي يدرس السلوك البشري كعلاقة بين أهداف ووسائل تتسم بالندرة في استعمال بديل"). لقد بُني صرح التحليل الاقتصادي الحديث بأكمله على أسطورتي الندرة والعقلانية (Caillé 1986 , p. 3).

ظهور الاقتصاد

لنرجع الآن إلى سؤال تَكَوُّنْ "الاقتصاد" كمجال خاص للخبرة والمعرفة. وصل هذا المجال إلى درجة عالية من الاتساق الداخلي مع كسني Quesnay، وهي خطوة أساسية لتأسيس الاقتصاد كمجال منفصل؛ وإن كان ارتباطه بالسياسة والأخلاق قد استمر. فلكي تنقطع صلة الاقتصاد بالسياسة والأخلاق كان من الضروري تبيان أن الكل الاقتصادي بحد ذاته، وبما يتجاوز اتساقه الداخلي، يعمل لصالح النوع البشري[9]. وقد تحقق هذا بمجرد نجاح آدم سميث Adam Smith في تطوير نظرية التناغم الطبيعي للمصلحة [:بين المصالح الخاصة، وبالتالي خدمة الصالح العام تلقائيا بمجرد إفساح المجال لحرية المصالح الخاصة—م]. هناك عدد من الكتابات وضعت أساس هذا الإنجاز، كانت جزءا من الميل الفلسفي الذي كان يتجه لوضع الفرد في مركز الحياة والمعرفة. ويمثل لوك Locke وماندفيل Mandeville هذه التطورات.

رأى لوك أن السياسة تابعة للأخلاق والاقتصاد. كانت الفكرة الأساسية في نظريته السياسية التي ستكون لها أهمية حاسمة في علم الاقتصاد هي فكرة المِلْكية. فبرغم أن هذه الفكرة كانت تُفهم فهما واسعا ("الحياة والحرية والملكية Estate")، وبالتالي لم تكن مقولة اقتصادية حصرا، أدى إدخالها إلى وضع متغير معين كان من قبل مقتصرا على الفرد (هو ملكية الأفراد لأشخاصهم وأمتعتهم)، في المركز؛ وحدث ذلك في نظام كانت تحكمه من قبل اعتبارات شاملة وتراتبية (أي يحكمه النظام الاجتماعي ككل). من هذه اللحظة

فصاعدا، ستُعتبر السعادة مساوية للنظام البشري، ولكن فقط بقدر ما تتجلى للفرد المربوط بالتفكير في مصلحته أو مصلحتها الخاصة.

كيف استطاع علم الاقتصاد أن ينفصل عن الأخلاق؟ لكي تحدث هذه الخطوة كان على الاقتصاد أن يشمل سمة أخلاقية تخصه: كان يجب أن يبدو حائزا على آلية أوتوماتيكية تقود إلى الصالح العام. تحتوي فكرة آدم سميث عن "اليد الخفية" على العرض الأكثر وضوحا لهذه المتطلبات الأخلاقية، فهي آلية تضمن أن الناس حين يلاحقون مصالحهم الخاصة يعملون للصالح العام بغير وعي. بهذه الطريقة طَبّع علم الاقتصاد انسجاما للمصالح ادعاه. وصلت هذه الفكرة، أي فكرة أن المصلحة الذاتية تعمل للصالح العام، إلى سميث من ماندفيل، برغم أن هيرشمان Hirschman قد أشار (1977) إلى أن الفكرة كانت النتيجة النهائية لعملية طويلة، مرتبطة بشدة بتطور فن إدارة الدولة، الذي سعى لمواجهة "العواطف والمصالح" بطريقة تؤمن الفعل العقلاني (مثلا، يمكن للحيازة العقلانية للثروة أن توازن مجموعة من العواطف العنيفة).

كان ماندفيل علامة التحول من الأخلاق التقليدية إلى الأخلاق النفعية، التي لا يفرض فيها المجتمع قيودا على الفرد. في عالم الاقتصاد يُعَرِّف كل واحد من الرعايا أفعاله بالإحالة فقط إلى مصالحه أو مصالحها الخاصة، ولا يعود المجتمع أكثر من آلية ("يد خفية") تنسجم بموجبها المصالح مع بعضها. فالسعادة الفردية تؤدي حتما إلى الخير الاجتماعي، الذي يتضمن بدوره الرخاء الاقتصادي والتطور. وبذلك يتم اختزال المجتمع إلى فاعلين أفراد، عراة من كل الخصائص الاجتماعية، ويصبح للجانب الاقتصادي الأهمية العظمى.

يرى دومون في هذا التحول – الذي ساهم فيه ماندفيل ولوك وهيوم ومفكرون آخرون – لحظة حاسمة في الانتقال من المجتمع قبل الحديث التقليدي إلى الإيديولوجيا الحديثة. فبفعله أفسحت أولوية العلاقات بين الناس التي ميزت المجتمع التقليدي مكانها لأولوية العلاقات بين الناس والأشياء. كان هذا التحويل مرتبطا بالتأكيد بالفارق بين أنطولوجيا مبنية على القيمة الاستعمالية، وأخرى مبنية على القيمة التبادلية وظاهرة صنمية fetishism السلعة التي وصفها ماركس. وسوف نعود إلى هذه النقطة. من الناحية الإبستمولوجية، برغم وجود اعتراف تجريبي، واقعي، بشيء يقع فوق الفرد (شيء اجتماعي)، اعتُبر الفرد، معياريا، مقولة متعالية transcendental، التجسيد الكامل للإنسانية ككل. هذا الفصل

بين الواقع والمعيار، بين التجريبي والمتعالي، والذي سيكتمل مع كانت Kant، هو علامة بداية العصر الحديث. إنه سمة جوهرية للإبستمولوجية الأفلاطونية- الديكارتية- الكانطية التي قُدِّر لها، في ارتباطها بنجاح العلوم الطبيعية، أن تجد تطبيقها الأكثر تطرفا - وربما الأكثر إثارة للحزن - في مجال علم الاقتصاد.

يتشكل نموذج آدم سميث للاقتصاد من دائرتين، الإنتاج والتوزيع، وهو ما كان عليه الحال بالفعل عند الفيزيوقراط. لكن سميث على خلافهم طَوَّر رؤية للإنتاج مبنية على نظرية للقيمة يكون فيها العمل هو جذر القيمة. ويشير دومون إلى أن نظرية القيمة هذه قد أملاها لوك، أي أملتها نزعة فردية لم تكن معروفة عند الفيزيوقراط. كانت القضية هي تفسير خلق الثروة، التي تشير إلى كيان حي: الأرض عند كسني والشخص الفرد عند سميث. لقد حتم هذا الانتقال أيضا ألا تصبح للأشياء عند سميث قيمة بفعل استعمالها المحتمل ولكن لأنه يمكن تبادلها. عند كسني تقدم الطبيعة القيم الاستعمالية الضرورية للمعيشة البشرية؛ لكن الثروة عند سميث، على العكس، لا تكمن في القيمة الاستعمالية، بل في القيمة التبادلية التي يخلقها العمل[10].

على هذا النحو تُعتبر العملية الاقتصادية متجذرة في نوع ما من الجوهر (العمل). لم يصل هذا التصور إلى تطوره الكامل في كتابات سميث، التي لم يكن فيها العمل والتبادل قابلين للانفصال. فوفقا لدومون لم ينجح سميث في فصل القيمة عن النشاط الذي تظهر فيه، وهو تحديدا المعاملات التجارية أو التبادل. بعبارة أخرى، لم يفسر سميث الإنتاج ككيان مكتف بذاته. فوق ذلك ظل إلى حد كبير داخل تخوم الطبيعي:

> الإنسان [عند آدم سميث] هو خالق الثروة: الإنسان، لا الطبيعة مثل الحال عند كسني. هذا الإنسان النشط الذي يخلق القيمة هو الإنسان الفرد في علاقته الحية بالطبيعة، أو العالم المادي. فوق ذلك تعكس هذه العلاقة الطبيعية بين الفرد والأشياء نفسها بشكل ما في التبادل الأناني egoistic للأشياء بين الناس. ويفرض هذا التبادل بدوره، برغم أنه بديل للعمل، قانونه على العمل ويتيح تقدم العمل. مثل الملكية عند لوك، نرى هنا رفع الذات الفردية، الإنسان كعامل ومُبادل "محب لذاته"، الذي يرى في كدحه ومصلحته وكسبه أعمالا للصالح العام، لأجل ثروة الأمم. (Dumont 1977, p. 97)

لن ينفصل التبادل عن الإنتاج إلا مع ريكاردو. ينفصل الإنتاج ويتشيأ ويتحول إلى أمر متعالٍ – شيء ميتافيزيقي أبعد كثيرا عن التبادل، كما يرى دومون. من هذه اللحظة فصاعدا، ستظلّ الفكرة هي أن خلق الثروة هو عمل الفاعل الفرد لا الجماعات، وهي الفكرة التي سيفككها ماركس لاحقا، وإن كان قد وقع في نوع من الجوهرانية **substantialism**. بذلك تم حذف الجانب العلاقاتي [بين البشر–م]، أو بالعكس، تم التشديد على العلاقة بين الأشياء وعلى الأشياء ذاتها، التي اعتُبرت مُنتَج وملكية الأفراد، لا المجتمع ككل.

بالتالي يرى دومون أن صعود علم الاقتصاد وصعود الفرد جانبان لنفس الظاهرة: الانتقال إلى الحداثة، بالتحولات الأساسية التي تتطلبها، خصوصا إخضاع الكل الاجتماعي للفرد وتصنيم السلعة وأنثروبولوجيا غير مبنية على الحاجات والقيمة الاستعمالية، بل على الإنتاج والقيمة التبادلية. لقد بُني الاقتصاد السياسي على هذه العمليات. وظهر الاقتصاد كمقولة وكمجال منفصل للفكر وتنظيم عوامل الحياة ظهورا كاملا. منذ ذلك الحين، بَنَى علم الاقتصاد رؤية بعينها لـ"الاقتصاد" حريصة دائما على اشتقاق مزيد من التجريدات، وأدوات ومفهمة أكثر رهافة. لكن الأولوية التي حققتها النظرة الاقتصادية في المجتمع الحديث تعني أن هذه الرؤية عميقة الجذور في تأسيس الفرد الحديث، أي أنها مغروسة في ممارسات الأفراد والمجتمعات الأكثر أساسية. وسوف نرى الأهمية الحاسمة لهذا الانغراس. لكن قبل أن نتكلم عن الممارسات، نحتاج إلى التعامل مع جانب واحد آخر من بُنَى الدلالة: علم العلامات semiology الذي يتحدد بالإنتاج والعمل.

(3) إخضاع الغرب للأنثروبولوجيا: الحداثة والاقتصاد الغربي والعالم الثالث

نود الآن أن نستكشف باختصار العواقب الفلسفية واسعة النطاق للتحقيق السابق. كيف يمكن لنا أن نفكر في الفترة الحديثة، أي الفترة التي شهدت ميلاد فصيلة الإنسان الاقتصادي، في علاقتها بكل من "الغرب" و"الباقي"؟ ما الذي كان جديدا بصفة أساسية في الحداثة وما هي علاقته بهاتين الشظيتين المختلفتين ولكن المرتبطتين من العالم؟ هل "الإنسان الحديث" (كذا)، والإنسان الاقتصادي كتحوير له، أمر يخص الغرب؟ هل هو يمد قِيَمَهُ إلى العالم غير الغربي؟ إذا كان يفعل، كيف حدث هذا الالتقاء؟ هل تم الترحيب بذلك أم مقاومته؟ كيف

نفسر واقع أن الاقتصاد الغربي، كنمط من التفكير وكممارسة اجتماعية وكمجموعة من البنى والعلاقات الاجتماعية كان ينتشر بثبات - وإن كان انتشاره له نتائج متفاوتة - عبر بقية العالم؟ وأخيرا، ما أثر هذه العملية على الناس الواقعيين والأماكن الواقعية، أي على طُرُق إدراك وممارسة الحياة يوميا في "العالم الثالث"؟

هنا ندخل بالطبع أرضا صنعتها بأشكال مختلفة خطوات الأنثروبولوجيا والفلسفة والتاريخ. باختصار نود أن نساهم في تحليل الاقتصاد الغربي كتمثيل غربي، كواقع اجتماعي، وأن نتَّبع أحد استراتيجيات البحث التي طرحها بول رابينو Paul Rabinow في هذا الصدد:

> نريد أن نجعل من الغرب موضوعا أنثروبولوجيا: فنبين كيف كان تأسيسه للواقع غرائبيا؛ ونؤكد على تلك المجالات التي اعتُبرت مُسَلَّمات باعتبارها عالمية (ويتضمن ذلك الإبستمولوجيا وعلم الاقتصاد)؛ ونجعلها تبدو فريدة من الناحية التاريخية بقدر الإمكان؛ ونبين كيف ترتبط ادعاءات الغرب بشأن الحقيقة بممارسات اجتماعية، أصبحت بالتالي قوى مؤثرة في العالم الاجتماعي. (1986, p. 241)

يجب أن نشير من البداية إلى أن ما يلي هو مجرد محاولة تجريبية واستكشاف عريض لهذه الاستراتيجية البحثية، بالبناء على ما أُنجز بالفعل في هذا المقال وجلب بعض العناصر الجديدة. سنحاول أولا أن نفهم الاقتصاد الغربي بشكل أفضل قليلا من وجهة نظر التمثيل والممارسات والحداثة. ما هي الدلالة الفلسفية للحداثة وما علاقتها بعلم الاقتصاد، وبالعلم المعاصر عامة؟ ما هي الأنواع الجديدة من الممارسات الاقتصادية التي وُجدت مع الحداثة؟ هل أمريكا اللاتينية "حديثة"؟ كيف كان سكان أمريكا اللاتينية يقاومون غزوة الاقتصاد الغربي، كخطاب وكشكل للتنظيم الاجتماعي؟ بالنسبة للتحقيق الفلسفي سنعتمد، مرة أخرى، على حفنة من المفكرين (هيدجر Heidegger، فوكو Foucault، فيتجنشتين Wittgenstein). وسندرس المقاومة في أمريكا اللاتينية من وجهة نظر تاريخ الفكر ومن زاوية اتجاه جديد في الأنثروبولوجيا يمكن أن يُسَمَّى "إثنوجرافيا المقاومة". هذه الأخيرة ستساعدنا على أن نفهم بشكل أفضل الطبيعة التاريخية للاقتصاد الغربي من جهة، وكذلك البرامج المختلفة التي يستتبعها هذا النوع من التحقيق بالنسبة للعالم الثالث نفسه.

الحداثة: "عصر صورة العالم"

في المقال القصير "عصر صورة العالم" (ع.ص.ع.)، يذكر هيدجر باقتدار السمة الأكثر أساسية للفترة الحديثة:

> الأمر الحاسم [في العصر الحديث] ليس أن الإنسان يحرر نفسه بنفسه من الالتزامات السابقة، لكن أن ماهية الإنسان ذاتها تتغير، من حيث أن الإنسان يصبح ذاتا... يصبح الإنسان هو الكائن الذي يتأسس عليه كل ما هو موجود من حيث طريقة وجوده وحقيقته. يصبح الإنسان المركز العلائقي لما هو على هذا النحو. لكن هذا يكون ممكنا فقط حين يتغير فهم ما هو كائن ككل. فيم يتبدى هذا التغير؟ ما هي، مع الإبقاء على العلاقة به، ماهية العصر الحديث؟ (1977, pp. 132, 128)

إجابة هيدجر على هذا السؤال، أي السؤال عن ماهية الحداثة نفسها، تكمن في قدرة النوع البشري على إنتاج "صورة للعالم"، كتمثيل أساسي لنفسه، أي كصورة مبنية لنفسه وللعالم؛ بكلمات أخرى، يصبح العالم للمرة الأولى في التاريخ ما هو عليه "بقدر ما يكون الإنسان قد أقامه" (1977, p. 130). لم تكن هناك صورة للعالم عند الإغريق القدماء ولا في العصور الوسطى. في العصر الحديث تأتي الأشياء للوجود من خلال تمثيلية representedness وجودها بواسطة الكائن البشري؛ وبالتالي تكون لـ"الإنسان" الأولوية في الصورة التي يبنيها بنفسه، ولكن:

> الأمر الحاسم هو أن الإنسان نفسه يستولي صراحة على هذا الموقع باعتبار أنه قد أنشأه بنفسه، وأنه يحافظ عليه عن قصد باعتبار أنه قد أخذه بنفسه، ويجعله آمنا باعتباره موطئ القدم الصلب لتطور ممكن للإنسانية. الآن هناك للمرة الأولى شيء من قبيل "موقع" position للإنسان. (1977:132)

عواقب ذلك متنوعة. أولها ظهور النزعة الإنسانية كأنثروبولوجيا، مفهومة بمعنى تفسير للإنسانية والعالم من موقع الكائن البشري وفي علاقة به أو بها. وهو يفتح أيضا إمكانية "الانزلاق إلى انحراف النزعة الذاتية بمعنى الفردية" (1977, p. 133)، وهي إمكانية يلطفها بالضرورة الميل العكسي، أي النضال من أجل الجماعة. من العواقب الأخرى: أنه

نظرا لأن الكائن البشري ("الإنسان") يصبح مركز صورة العالم، تجري إزاحة مراكز العلاقة الممكنة الأخرى (ولهذا عواقبه، خصوصا من حيث علاقة الناس بالطبيعة). أحد الجوانب الأساسية لهذه الإزاحة هو تطور العلم الحديث والتكنولوجيا. فيرى هيدجر أن العلم أحد الظواهر الجوهرية للعصر الحديث، بقدر ما يجعل بناء رؤى العالم وتأسيس "الإنسان" في العالم ممكنين.

منذ ذلك الحين كان أحد الشروط المسبقة لتطور ما هو حديث هو يقين التمثيلات، باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه الحقيقة. تم تعريف الحقيقة بأنها يقين التمثيل للمرة الأولى في ميتافيزيقا ديكارت، التي تضمنت التحرر من الوحي المسيحي كمبدأ للحقيقة. هذا التحرر "يجب أن يكون من داخله تحريرا يُؤَمِّن فيه الإنسان لنفسه الحقيقةَ باعتبارها المعروف [الناتج—م] من معرفته هو" (1977, p. 148). هو إذن تحرُّر نحو يقين، وتفكير الإنسان هو الذي يُؤَمِّن هذا اليقين (باعتباره [أي تفكير الإنسان] ينبوع التمثيل، باعتباره تكافؤ الفكر والوجود). لكن هذا اليقين الذاتي ممكن فقط لأن الكائن الإنساني يقرر ما هو قابل للمعرفة وما هي المعايير التي تُستخدم لتقييم يقين المعرفة (فالمعايير الأخرى محظورة). وتستتبع حرية الكائن البشري في أن يَعْرِف العالم تَمَيُّزَه من بين كل الموضوعات القابلة للمعرفة.

لقد أدخلت الميتافيزيقا الديكارتية بشكل لا مفر منه طريقة جديدة لموضعة العالم. فالأشياء توجد بقدر ما تستطيع أن تقف أمامنا كموضوعات ("تمثيل [الشيء—م] هو جعله—يقف—في—مواجهتنا وموضعته التي تتقدم وتتحكم [فيه—م]"، p.150). تعتمد هذه العملية على القدرة على تعيين حدود عالم الموضعة الممكنة. ويصبح الكائن الإنساني مقياس كل معايير القياس. لكن الأهم أنه يصبح نوعا جديدا من الذات، كما لم يكن من قبل. ويمكن تحقيق ذلك إما كأنانية ذاتية أو كغرس في "نحن"، التي تميل التكنولوجيا المعاصرة مع ذلك إلى اختزالها إلى نوع ما من التجانس المنظم. ومع أن الإنسان يصبح حرا بأن يُصبح ذاتا، فإن هذه الحرية تميل في نفس الوقت للتلاشي في الموضعة التي تتكافأ معها.

يجب أن يكون واضحا أن "الإنسان" الذي يتكلم عنه هيدجر هو "إنسان" حديث غربي (وبشكل أدق نساء ورجال شمال—غرب أوربا). من المؤكد أن مجتمعات ما قبل الحداثة لا ينطبق عليها هذا الوضع. لقد أصبحت المجتمعات التي تُعَرَّف بأنها "غير غربية" في العالم المعاصر "حديثة" جزئيا فحسب (بما في ذلك أمريكا اللاتينية المتغربنة إلى حد كبير).

الحداثة وما بعد الحداثة هي أفكار غربية جوهريا تحدد خبرة غربية. وسوف نستكشف بعض عواقب هذا أدناه. آمن هيدجر بأن قوة العلم والتكنولوجيا المعاصرين ستجعل انتشارهما في الكوكب بأكمله حتميا وأن مصير النوع البشري يحدده بشكل متزايد العلم الأوربي الغربي. وقد آمن بأن هذا لا يمكن تجنبه داخل الحداثة، لكنه آمن أيضا بأن الحداثة لم تكن ولن تصبح دائما الطريقة الوحيدة التي نعيش بها الخبرة البشرية. ففي استكشاف الماضي والتأمل في المستقبل والحوار مع ثقافات أخرى (مثل عالم شرق آسيا) تظهر مجموعة احتمالات.

يجب أن نقول بضع كلمات عن تأملات هيدجر للطبيعة التكنولوجية للعصر الحديث، لأنها قد تساهم بمجموعة من الأسئلة، مهمة بالنسبة لهدفنا في هذا القسم، وهو تحديدا فهم علاقة الحداثة بالعالم الثالث. هذه التأملات تحتويها عدة مقالات[11]. في "أسئلة تتعلق بالتكنولوجيا"، تم تقديم التكنولوجيا كطريقة لإحداث وقائع جديدة، ولكن هذا الإحداث يختلف عن القوة الخلاقة للفن والحِرَف وحضور الطبيعة poiesis. ينشأ العنصر الإبداعي في التكنولوجيا من واقع أن التكنولوجيا تفرض على الطبيعة نوعا من النظام أو المدخل، سمته الأساسية هي تحدٍ لإطلاق سراح طاقة الطبيعة لأغراض إنسانية (وبالتالي على سبيل المثال لا يمكن رؤية الأرض [الزراعية–م] بمعزل عن الزراعة، التي تصبح مرتبطة حتما بصناعة الغذاء؛ بالمثل يصبح نهر الراين مجرد مصدر لإمداد الطاقة، أو، باعتباره عنصرا من المشهد، أحد بنود دليل الرحلات لجماعات السياح). فوق ذلك، هذا الترتيب الذي تفرضه التكنولوجيا على الطبيعة يقوده معيار تحقيق أكبر حصيلة بأقل تكاليف. كل شيء مطالَب بأن يقف مستعدا لتلبية أهدافنا. لكن إذا كان هذا يمكن أن يحدث، فإنه يحدث لأن الإنسان نفسه (مع الحداثة) عليه تبني هذا الموقف من الطبيعة (أي أن يرى في الطبيعة موضوعا للبحث والانتفاع) لدرجة أن يصبح وضعه نفسه شفافا، "طبيعيا". الإنسان الحديث يرتب الواقعي حتما بصفته مركبا من أشياء تقف كرصيد لاستعماله. ويسمي هيدجر هذه الخاصية للتكنولوجيا الحديثة "التأطير" enframing.

بذلك يستتبع التأطير وضعا posture معينا تجاه العالم. هذا الوضع تبدّى أولا في تطور العلم الحديث، الذي "يوقع الطبيعة في شرك [تقديم نفسها–م] كحصيلة قوى قابلة للحساب" (1977, p. 21). بهذه الطريقة تعلن الفيزياء الحديثة التأطير وتمهد الطريق للتكنولوجيا الحديثة. التأطير ينتمي إلى ماهية التكنولوجيا الحديثة. فالإنسان مُقدَّر عليه أن يتبنى ذلك

الوضع بقدر ما تشجعه التكنولوجيا الحديثة عليه وتحشد قواه في هذا الاتجاه؛ هذا "التقدير [أي تحديد القَدَر]" ليس مجرد قيد، ولكن نداء علوي: نداء لسماع الطبيعة والإنصات لها بطريقة معينة، للكشف عنها بطريقة معينة، لإحداث وقائع جديدة؛ باختصار طريقة لممارسة الحرية. لكن هذا التقدير [:تحديد القَدَر] هو في نفس الوقت مصدر خطر أعظم، أولا وقبل كل شيء لأنه يَحُول دون اقتراب الإنسان من الطبيعة بطريقة أكثر أولية (مثلا بمعنى الحضور الفني والطبيعي poiesis). ربما يستطيع العلم أن يصنع تحديدات صحيحة بواسطة حساباته، لكن الحقيقة ذاتها تتقهقر أثناء هذه العملية. ربما يكون الإنسان قادرا على أن يأمر الطبيعة بالوقوف مستعدة لاستعمالها، لكنه مع ذلك يصبح هو ذاته مأمورا بالوقوف مستعدا للاستعمال، خصوصا حين يستعبد (ويفتن) نفسه كسيد للأرض. إنه يعجز عن أن يرى نفسه كموضوع للتأطير، ويصل إلى اعتناق إيمانه الوهمي بأن كل موجود إنما هو موجود بسببه. ولأن عليه أن ينظم مهمته في إحداثٍ وتأمين نتائجها [أي التكنولوجيا—م] فإن إحداثه لنفسه (أي الكشف الناتج عن التكنولوجيا، أي جانبها الأوَّلي الإبداعي)، يظل مختفيا عن وعي الإنسان. وبالتالي ينسد الطريق أمام ظهور الحقيقة.

ويوضح هيدجر أن الخطير في الأمر ليس التكنولوجيا، ولكن التقدير [:تحديد القَدَر] الخاص الذي يُنتج نوع التأطير الذي يُرسل الإنسان إلى الترتيب [أو الاستحضار ordering]:

> بالتالي يكون التقدير الذي يرسل إلى الترتيب هو الخطر الأعظم. ليس الخطير هو التكنولوجيا. لا يوجد شيطان في التكنولوجيا... لا يأتي تهديد الإنسان في المحل الأول من آلات وأجهزة التكنولوجيا ذات القدرة القاتلة الكامنة. الخطر الحقيقي قد أصاب الإنسان بالفعل في ماهيته... بالتالي حيثما حَكَمَ التأطير هناك خطر بالمعنى الأقصى. (1977, p. 28)

هذا "الخطر بالمعنى الأقصى" هو بالطبع خطر الحرمان من طريق مختلف (أكثر "أولية") للاقتراب من الوجود والحقيقة، خصوصا بمعنى الحضور [أو الإبداعية—م] poiesis، طريق الكشف الذي "يدع الحضورات تُنتج ظهورها" (1977, p. 27). لكن هذه الإمكانية الأخرى لم تُفقَد تماما في التكنولوجيا. فالتكنولوجيا (باعتبارها "تَكَشُّفا يتحدى") والحضور (باعتباره "تَكَشُّفا يحدث") – كطرق للتكشف، كقَدَر – يتواجدان جنبا إلى جنب، برغم أن التأطير يسد طريق الحضور. ربما نستطيع بإعداد سليم أن نجد طريقا مختلفا للاقتراب من

الوجود. كيف يكون ذلك؟ يواصل هيدجر قائلا إن التكنولوجيا تشارك، ولو كتأطير، في الخبرة الأساسية لكشف الحقيقة؛ فالتكنولوجيا تستطيع أن تحدث وقائع جديدة فقط بفعل هذه السمة تحديدا، برغم أنها أثناء العملية تضل بفعل الحاجة إلى تحدي الطبيعة، بدفعها إلى استحضار تقف فيه كل الموضوعات كرصيد من أجل الاستعمال. هذه السمة هي إن جاز التعبير "موهوبة" للتكنولوجيا (بمعنى أن التكنولوجيا تستعمل الإنسان بحيث يمكنه أن يشارك في الكشف)، كما هي موهوبة للحضور بدوره. بالتالي تحوز التكنولوجيا، بفعل هذه الهبة - إلى جانب الخطر الذي تفرضه - "قوة إنقاذ" قد تحرر الإنسان نحو علاقة مختلفة مع الحقيقة.

لكن لإطلاق هذه القوة المنقذة يجب أن نفهم كيف أتت التكنولوجيا إلى الوجود وتولت الإشراف عليه. لتحقيق ذلك يجب أن نتجاوز الطبيعة الأداتية للتكنولوجيا (التي ستقودنا فحسب إلى إرادة اكتسابها)، ونضع في اعتبارنا أيضا قوتها الإبداعية. حينئذ سوف نلاحظ كلا من "عدم إمكانية مقاومة الاستحضار" و"قيد توفير الطاقة". بالفعل، إن هذه المقابلة هي التي قد نستطيع أن نجد فيها المعنى الأعمق للسؤال بشأن التكنولوجيا. يجب أن نرعى ونزيد توفير الطاقة الخاص بالتكنولوجيا، "واضعين دائما نصب أعيننا الخطر الأعظم" (1977, p. 33)، الذي إن لم نتفاداه ربما يصل بنا يوما إلى نقطة ستصل فيها ماهية التكنولوجيا، وقد أصبحت تطوقنا تطويقا شاملا، إلى أن تملأ بالكامل سماء الحقيقة. ليس واضحا كيفية تعزيز توفير الطاقة، ولكن يبدو أن هيدجر قد وجد جانبا من الإجابة في نوع الكشف الشعري المؤسِّس للفنون، والتأمل في الفن الذي لا يغفل عن التكنولوجيا. لكنه آمن أيضا بأنه ما زال هناك - في غمرة ممارساتنا المعاصرة المُمَوْضَعَة والمذوِّتة [أي التي تصنع الذات]، بشكل متفرق - نوعا من الفهم السابق على التكنولوجيا، يُجَسِّد طريقة غير مُموضِعة في إقامة العلاقة مع الطبيعة والكائنات البشرية. بالتالي من الضروري أن نستخرج هذا الفهم، الذي تدفعه إلى الصمت اهتماماتنا اليومية التي تملأ وقتنا وتبدده إنجازات ما بعد التنوير، وتشجيع نموه.

كما سنرى في الخلاصة، الثورة التكنولوجية التي أنتجتها المعلومات وتكنولوجيات الاتصالات الجديدة لها تأثير عميق على مجمل العالم. وبالتالي يصبح تأمل هيدجر في التكنولوجيا وثيق الصلة بتقييم هذا التأثير، خصوصا، بالنسبة لنا، فيما يتعلق بالعالم الثالث.

لقد حفزت كتابات هيدجر أيضا تأملات بعض من أفضل المفكرين الغربيين (مثل فوكو وجادامر Gadamer وهابرماس Habermas ورورتي Rorty)، برغم أننا لن نستطيع حتى أن نبدأ في تحليل هذه التأملات هنا (12). لكن هناك جانب واحد من المهم أن نتناوله باختصار لأنه سيقدم الرابطة بيننا وبين علم الاقتصاد. يرى فوكو، مثل هيدجر، في وصفه للمجتمع الانضباطي، ميلا متغلغلا لموضعة الممارسات الثقافية فيه؛ النموذج الذي طرحه هيدجر لوضعنا الثقافي (الغربي)، هو محطة الطاقة المائية الكهربية على نهر الراين، أما نموذج فوكو فهو السجن. لكن فوكو يطرح طريقة مختلفة لفحص الوضع الثقافي. لقد اختار هو أيضا أن يركز على الممارسات الاجتماعية، لكنه شدد على سؤال نظام (أو نُظم) الحقيقة التي دخلت في تأسيسها. بهذه الطريقة ليس الاهتمام بالتمثيل واليقين الذي ظهر مع ديكارت مجرد نتيجة تحول في الخطاب الفلسفي؛ إنه ظاهرة أعرض أنجزت في نفس الوقت في سلسلة من المجالات الاجتماعية والسياسية. وبالتالي أصبحت الاهتمامات بالترتيب والحقيقة والذات الحديثة (التي تُنتِج كلا من الحقيقة والترتيب) عند فوكو مرتبطة ارتباطا لا فكاك منه بدراسة الحقيقة والقوة. بشكل أكثر تحديدا، يرى هذا المؤلف أن انتصار الإبستمولوجيا وقدوم الحداثة مرتبطان بشدة بتطور الرأسمالية. إن أنثروبولوجيا الحداثة هي أنثروبولوجيا الإنسان الاقتصادي، والذات التي تسعى إلى اليقين هي الفرد المنضبط، والترتيب الذي تحقق هو ترتيب عقلانية معطاة ورأسمال مُعْطَى. وربما نضيف أن هذه اليقظة البطيئة لأوربا الغربية هي أيضا يقظة التوسع الأوربي والاستعمار.

نستطيع الآن بعد هذه النظرة العامة على هذه الأرض الواسعة أن نعود إلى استراتيجية بحوث رابينو Rabinow ونبدأ في تقدير الطبيعة "الغرائبية" للاقتصاد والإبستمولوجيا الغربية حق قدرها. يجب أن نتابع الآن الجزء الثاني من استراتيجية رابينو ونبين الطرق الخاصة التي ترتبط بها كلتا المؤسستين بممارسات أصبحت قوى فعالة في العالم الاجتماعي، خصوصا في العالم الثالث. سوف أقدم أولا بعض الملاحظات عن طبيعة الممارسات بقدر ما ترتبط بعلم الاقتصاد، قبل أن أواصل في القسم الأخير من هذا المقال دراسة مقاومة انتشار الاقتصاد الغربي في العالم الثالث.

(4) إثنوجرافيا المقاومة والاقتصاد الغربي

ليست الرأسمالية والحضارة الصناعية واقتصاد السوق - ولا مجمل عالم الممارسات الثقافية المرتبط بها - صفات متأصلة في كل المجتمعات، لكنها بالأحرى منتجات تاريخية عَرَضية. فوق ذلك وُجِدت في العالم الثالث (وحتى اليوم) أشكال مهمة لمقاومة امتداد الممارسات المتصلة بالعقلانية الاقتصادية الغربية المهيمنة. وسوف نرى أن التنمية قد أصبحت الآلية الأقوى لمد ممارسات الحضارة الصناعية للعالم الثالث؛ وبالتالي من المهم أن نفهم التنمية من هذا المنظور.

يصف عالم الاجتماع الكولومبي أورلاندو فالس بوردا Orlando Fals Borda حادثا حصل في تييرا دي لوبا Tierras de Loba، على ساحل كولومبيا على المحيط الأطلنطي في بداية القرن العشرين، تولت أولى الشركات الأمريكية الكبرى التي دخلت المنطقة تهدئته. من بين العديد من الممارسات التي أدخلتها هذه الشركات استعمال الأسلاك الشائكة، وهو إجراء يبدو بريئا، ومع ذلك كانت دلالته عظيمة عند السكان المحليين:

> من المعروف أن الأجانب كانوا يعارضون بعناد الاستعمال المشاعي للأرض، الذي كان جزءا جوهريا من الهوية الثقافية والاقتصاد المحليين... فوق ذلك أدخل الأمريكان استعمال الأسلاك الشائكة (التي جُلبت إلى البلاد لأول مرة بين عامي 1875 و1880)، وشجعوا استعمالها كممارسة عقلانية وطبيعية من أجل الإنتاج الزراعي. لكن هذه الممارسة بالذات أثارت استياء فلاحي لوبا، الذين كانت عقلانيتهم ومنطق بقائهم مختلفين تماما؛ وازداد توترهم أكثر فأكثر حين رأوا الأسيجة تقطع الأرض المشاعية وطرقاتهم العرفية، دفاعا فيما يُفتَرَض عن مبدأ الملكية الخاصة بالغ القداسة. (1984, p. 172b)

في دراسة أخرى للمقاومة الثقافية في غربي كولومبيا، يقدم الأنثروبولوجي الأسترالي ميشيل توسيج Michael Taussig تفسيرا لممارسات تبدو:

> عند الفلاحين كممارسات شديدة الغرابة، بل وشريرة، وهي ممارسات أصبح معظمنا في المجتمعات المبنية-على-السلعة يقبلها باعتبارها طبيعية في الفعاليات اليومية لاقتصادنا، وبالتالي في العالم عموما. هذا التمثيل يحدث

> فقط حين تجري بلترتهم [أي تحولهم إلى عمال يعملون بأجر-م] وتحيل فقط إلى طريقة الحياة التي تنظمها علاقات الإنتاج الرأسمالية. إنها لا تحدث في طريقة الحياة التي يمارسها الفلاحون، ولا تحيل إليها. (1980, p. 3)

هذه الممارسات، المرتبطة باعتقادات شيطانية معينة، تبزغ كرد فعل على اتجاه الفلاحين قبل الرأسمالي في مواجهة خبرة التسليع المتزايدة. وقد درس مؤلفون عديدون المقاومة بنفس الطريقة في مناطق أخرى، مثلا بقاء الإنتاج "السلعي الصغير" في جواتيمالا كبديل قابل للحياة للإنتاج الرأسمالي (Smith 1984)؛ طرق دفاع شعوب جبال الأنديز عن جماعاتهم في مواجهات التطفل التجاري والرأسمالي؛ أشكال السلوك "غير الرأسمالي" عند أهل الإيجيدو ejido [نوع من المشاعات التعاونية-م] في المكسيك، الخ. وترى فلورنسيا مالون Florenci Mallon (1983) مثلا في دراستها عن مقاومة الجماعة في مرتفعات بيرو أن "الجماعة" تصبح حقلا لكل من النضال الطبقي والتحول الطبقي، وحتى حين يخسر الفلاحون المعركة ضد البلترة فإنهم يقررون إلى حد كبير، من خلال نضالهم، شروط التحول إلى الرأسمالية.

هذا يعني أن امتداد الاقتصاد الغربي إلى أمريكا اللاتينية (أي إدماجها في تقسيم عالمي للعمل من خلال التخصص التصديري وتَشَكل أسواق أرض وعمل تنافسية وإقامة نظام للسيطرة الطبقية قابل للحياة وتغلغل القيم الرأسمالية، إلخ) لم يكن عملية سهلة وسلسة. هذه العملية بدأت في تاريخ مبكر وتسارعت بعد الاستقلال، ثم تضاعفت [في أمريكا اللاتينية-م] في العقدين الأولين من القرن العشرين، ودخلت منعطفها الأكثر حسما مع بدء "التنمية". كان إدخال الأسلاك الشائكة علامة كاشفة جيدة في مثل هذه العملية. لكن برغم هذه المقاومة، استتبع إدماج أمريكا اللاتينية في الاقتصاد الرأسمالي العالمي خلق قطاعات "حديثة" كانت بمثابة امتدادات مالية وتكنولوجية، وبشكل متزايد ثقافية، للاقتصادات المركزية. لقد حال امتداد الممارسات الرأسمالية الناتج عن هذا دون تكوين نظم مستقلة للسلطة وتخصيص الموارد.

ومع ذلك ظلت هناك عقبات عديدة أمام استكمال هذه العملية. بل كانت مصالح النخبة متناقضة أحيانا معها، لأن هدفها كان في مناسبات عديدة الحفاظ على بُنَى السيطرة لا نشر

العقلانية الرأسمالية؛ وقد انعكس هذا أيضا على مصالحهم وأذواقهم، وتَبَدَّى في مناقشات حامية، خصوصا على مدى القرن التاسع عشر، في مجالات مثل الفلسفة والتاريخ والاقتصاد والتعليم والقانون والصحة بشأن تَبَنِّي أو رفض الأفكار الجديدة الآتية من أوربا شمال جبال البرانس (الليبرالية، النفعية، الوضعية). كانت هناك بالطبع عقبات بنيوية أيضا (حدود من حيث حجم السوق وعدم تمفصل أجهزة الإنتاج، إلخ). لكن الأهم أنه كانت هناك مقاومة ثقافية واقتصادية من جانب الطبقات الشعبية. وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

يرى فالس بوردا Fals Borda أن ديالكتيك الأشكال الرأسمالية ومقاومتها يوفر، حين نراه في منظوره التاريخي، أساس عملية المشاركة في التنظيم السياسي والنضال. هذه العملية يجب أن تبدأ بمعرفة الناس (التي ليست بالضرورة معرفة "علمية") وتسعى لبناء سلطة مضادة شعبية. ويؤكد توسيج Taussig على واقع أن المقاومة الفلاحية للعقلانية الرأسمالية يجب أن ننظر إليها كمحاولة للحفاظ، لا على البنى الجماعية فحسب، ولكن أيضا على طريقة مختلفة كلية في إدراك الواقع. وهو يرى أن مقاومة الفلاحين التي يحللها تتوسط النزاع بين طريقتين لفهم وتقييم العالم: واحدة تقوم على القيمة الاستعمالية (طريقة الفلاحين التي تهدف إلى إشباع المطالب والاحتياجات) والأخرى تقوم على القيمة التبادلية (العقلانية الرأسمالية المقتحمة التي تهدف إلى تراكم الأرباح ورأس المال). بينما تتغلغل الصنمية السلعية في تلك الأخيرة، تقوم الأولى بتصنيم العلاقات الرأسمالية كمعتقدات شيطانية. ولكننا يجب أن ننظر إلى هذه المعتقدات:

> كرد فعل الناس على ما يرونه شرا وطريقا مدمرا لترتيب الحياة الاقتصادية... [كـ]تمثيل جماعي لطريقة حياة تفقد حياتها... [كـ]تبديات معقدة يخترقها معنى تاريخي ويتم تسجيلها في رموز هذا التاريخ، [بشأن–م] معنى فقدان السيطرة على وسائل الإنتاج والوقوع تحت سيطرتها... لا يتمثل الشيطان فحسب في التغيرات العميقة في شروط الحياة المادية، لكن أيضا في المعايير المتغيرة بكل ما فيها من اضطرابات الحقيقة والوجود الديالكتيكية التي ترتبط بها هذه التغيرات – بصفة أخص المفاهيم المختلفة جذريا عن الخلق والحياة والنمو التي يتم تعريف العلاقات المادية والاجتماعية الجديدة من خلالها.
> (Taussig 1980, p. 17)

إن ديالكتيك الامتداد والمقاومة [:الصراع بين امتداد أو انتشار العلاقات الرأسمالية ومقاومتها–م] هو الذي يُشَكل الجماعات ونمط تحولها. وتهتم الأنثروبولوجيا المعاصرة بشكل متزايد بهذه القضايا. فكتابات توسيج وفالس بوردا التي ناقشناها حالا هي جزء من اتجاه أنثروبولوجي جديد يتضافر فيه التحقيق في السيرورة التاريخية والممارسة الاجتماعية والتوسط الرمزي في دراسة ردود الفعل الخاصة على انتشار الرأسمالية. تكافح الكتابات التي تنتمي لهذا التيار الجديد[13]، نظرا لحساسيتها تجاه إشكالية التمثيل الحالية في العلم الاجتماعي الغربي، لتوفر في نفس الوقت فهما جديدا للقوى التاريخية التي شكلت إدماج الجماعات الطرفية في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. لقد ظهر هذا التيار، كما أشار ماركوس Marcus وفيشر Fischer (1986) جزئيا، انطلاقا من الحاجة إلى الجمع بين تحليل القوى العالمية وقوى النُظم المحلية. بصفة أخص، طوَّر الأنثروبولوجيون وعيا بحقول أخرى (مثل الاقتصاد السياسي ودراسات التنمية والنوع gender)، مدركين أنه ليس بإمكانهم تجاهل العمليات الأكبر [مما هو محلي–م] والقوى الاقتصادية العالمية وسياسات التنمية التي تحوِّل مجتمعات العالم الثالث. من جهة أخرى، يتعلم باحثو الاقتصاد السياسي الاعتراف بالدور الجوهري الذي يلعبه الأنثروبولوجيون في الإثنوجرافيا ودراسة النظم المحلية، التي لا يمكن بغيرها التوصل إلى صورة كاملة للتغيُّر.

فكرة المقاومة ذات أهمية حاسمة هنا، برغم أنها غير محددة بشكل كامل. تُعتبر الثقافات نتاجا لحركات استيلاء ومقاومة وتكيُّف، وهذه الحركات بدورها يُعتبر أنها تتجسد في ممارسات. هذه الرؤية تظل مصبوغة بنوع من المركزية الأوربية بقدر ما تظل ثقافات العالم الثالث تُعَرَّف من حيث علاقتها بالثقافة الأوربية. الأشكال المستعمرة لا تنتصر بالكامل، فهناك بُنَى وعلاقات وسلوكيات تفلت باستمرار منها، وتعمل كوسائل للمقاومة والإبداعية. يجب أن تضاف صورة أخرى للحركات المستعمرة والمقاومة، هي الإبداعية الثقافية. فالاستعمار والمقاومة والإبداعية – وهي ثلاث صور انتقالية – تُنتج الذاتيات. بالإضافة إلى ذلك، تدور أهم النضالات الآن بشكل متزايد حول إنتاج الذاتية – أي حول سؤال كيفية رؤية وتعريف وممارسة الحياة.

لكننا ندخل هنا أرضا جديدة، هي أرض تاريخ الفكر. بينما يتقارب الاقتصاد السياسي الآن بشكل جديد مع الأنثروبولوجيا، لا يكاد يتم شيء لمفصلة الوصف العالمي للاقتصاد

السياسي مع الوصف الذي يقدمه تاريخ الفكر. هناك محاولات مهمة أُجريت بالفعل في هذا الحقل [: حقل تاريخ الفكر–م] لفهم إدخال أفكار أوربية (مثل الليبرالية والعقلانية والوضعية، إلخ) في أمريكا اللاتينية، وكذلك دورها في كل من تشكيل الهوية الأمريكية اللاتينية والترتيب الاجتماعي والاقتصادي. إن دراسة إدخال الخطابات الأوربية في تشكيل اجتماعي "طرفي" مثل أمريكا اللاتينية أمر بالغ الأهمية، لأنه شرط للتوصل إلى فهم مناسب لواقع أمريكا اللاتينية من خلال تحليلات متعددة التخصصات الأكاديمية **interdisciplinary** لتَكوُّن الخطابات وأشكال المعرفة والممارسات الثقافية والاجتماعية والقوى الاقتصادية؛ أي بفهم العلاقات بين الرؤية التي تتناول السياق العالمي الذي يوفره الاقتصاد السياسي والتاريخ الفكري من جهة، ورواية التاريخ المحلي التي توفرها الأنثروبولوجيا من جهة أخرى. حينئذ فقط نستطيع أن نرى أمريكا اللاتينية لا كـ"طرف"، ولكن أيضا كـ"مركز"، وجعل تاريخ أمريكا اللاتينية، كما يقول جارسيا ماركيز **García Márquez**، قابلا للتصديق بكل اختلافه وتعقده[14]. للأسف لن نستطيع هنا حتى أن نبدأ في تلخيص المساحة الواسعة بالفعل التي غطاها مؤرخو فكر أمريكا اللاتينية في هذا الصدد[15].

عودة إلى المقاومة. كما رأينا، الممارسات السائدة اليوم في الجماعات الغربية لم تصبح خاصية شائعة لها إلا عبر سيرورة طويلة. هذه الممارسات وهذه العقلانية نفسها هي بالتحديد التي يجري إدخالها الآن على نطاق أكبر من أي وقت آخر من خلال التنمية. لقد أصبحت التنمية هي الاستراتيجية العظمى التي بمقتضاها يجري تحويل أمريكا اللاتينية (والعالم الثالث عموما) التي ليست بعد عقلانية كثيرا. مرة أخرى، تتضمن هذه المحاولة مستويات أعلى من الاستعمار، وأشكال مقاومة، مبدعة أحيانا وأحيانا يائسة، وإبداعية يبدو أنها قد طورت شخصية فريدة للغاية (مثل أدب أمريكا اللاتينية المعاصر، ذلك الأدب الأكثر حيوية في العالم اليوم).

بهذه الطريقة تتغير الممارسات والمعاني الثقافية طويلة العُمر – وكذلك العلاقات الاجتماعية التي تنغرس فيها. وهو أمر له عواقب هائلة، لدرجة أن قاعدة طموحات الجماعة ذاتها وطبيعة الرغبات الممكنة (مثل الرغبة في التغيير) تتغير أيضا. يجب ألا ننظر إلى آثار إدخال "التنمية" فقط من حيث السيطرة الاجتماعية والاقتصادية، لكن أيضا في نفس الوقت في علاقتها بأثرها على المعنى وعلى الممارسات الثقافية.

هناك ملاحظتان يجب ذكرهما في هذا الصدد. الأولى إن نماذج العلم الاجتماعي والسياسة التي تم إدخالها في العالم الثالث بعد 1950 ليست مجهزة لفهم تأثيرات إدخالها هي ذاتها على مستوى المعاني والممارسات الثقافية. وتصبح المفارقة في هذا الوضع أكبر حين نأخذ في الاعتبار أن هذه العلوم غير قادرة بالمثل على تفسير دور المعاني بين-الذواتية والممارسات الواقعة في الخلفية في تلك المجتمعات التي نشأت هي فيها. فلأن العلم الاجتماعي التجريبي أقيم على إبستمولوجيا تعطي الأولوية للفرد، فإنه يعجز عن تفسير هذه المعاني المشتركة، الناتجة عن العمليات الجماعية للعلاقات والتفاعلات، التي هي قاعدة الفعل البشري بطرق عديدة للغاية. العلوم الاجتماعية التجريبية مضطرة لأن تنزع هذه المعاني من سياقها في محاولتها للتوصل إلى القدرة على التنبؤ وللاكتمال. لذلك لا يكاد يكون لها فائدة اليوم في فهم آثار شيء من قبيل "التنمية" على المعاني والممارسات الثقافية.

الملاحظة الثانية أنه بقدر ما تختلف المقولات التي تمنح المعنى للحياة الفكرية والاجتماعية في العالم الثالث جزئيا عن مقولات الأمم الأكثر تصنيعا، يجب تطوير الأدوات، لا لتفسر هذا الاختلاف فحسب، لكن لتفسر أيضا اللقاء الديالكتيكي بين الأشكال الثقافية المختلفة. تميل التنمية والحاشية التي تصاحبها من العلوم والتقنيات التجريبية، كأدوات مثالية لفهم الواقع وإرشاد العمل الاجتماعي، إلى محو هذا الاختلاف لاعتبارين. من ناحية لأنها تبني الاختلاف في أفضل الأحوال كعقبة يجب التغلب عليها في عملية التنمية، وفي أسوأها كعَرَض لسلوك عتيق أو لا عقلانية أو دونية صريحة؛ ومن الناحية الأخرى تتيح الفرصة لممارسات (الممارسات التي تنشرها برامج التنمية كما سنرى) تُعَزِّز تنميط السلوك.

ربما يكون هذا هو المستوى الذي يصبح عنده التحقيق في آثار مد الممارسات الاقتصادية المسيطرة أكثر إثمارا، بغير فقدان النظر في دورها في المساهمة في إقامة أشكال معينة للسيطرة. بعبارة أخرى، استكشاف الآثار الديناميكية للتنمية إنما يجب أن يكون عند مستوى صدام التمثيل [الثقافي] الجماعي. على الأقل هذا هو أحد الدروس التي يمكن استخلاصها من دراسات المقاومة والذاتية. برغم أن مسألة "حداثة" أمريكا اللاتينية لا يمكن الإجابة عليها بشكل مُرْض بغير تحقيق عميق في تاريخ القارة الفكري، يمكن أن نستنتج أن أمريكا اللاتينية، بعيدا عن "ما هو حديث"، بالمعنى الذي منحه الفلاسفة الغربيون للمصطلح، كانت تقاوم إدماجها بشكل كامل في العالم الحديث. (فوق ذلك، طَوَّر مؤرخ أفكار بارز، هو ريتشارد

مورس Richard Morse، حجة تقول إن العالم الأيبيرو- أمريكي [:مجمل الأمريكتين الجنوبية والوسطى التي كانت أصلا مستعمرات لأسبانيا والبرتغال، مع استبعاد البلدان القليلة المتحدثة بالفرنسية هناك-م]، برغم مساهمته النشطة في المراحل الأولى للثورة العلمية في فجر الحداثة، قد اختار مسارا مختلفا، أكثر اتساقا مع رؤيته "قبل- الحداثية" للعالم (لكنها وفقا لوصف مورس حديثة تماما). لكنه لا يرى في أيبيرو-أمريكا قلعة للظلامية ومعارضة التقدم، وإنما خزان يوجد فيه بديل حياتي مختلف عن العالم الأنجلو أمريكي[16]، ويرى أنه قد وُجِدت دائما في أمريكا اللاتينية وأجزاء أخرى من العالم الثالث، ولا زالت توجد - علاقة مختلفة بالمعرفة والحقيقة وموقف مختلف تجاه العالم يجب أن يُفهم ويُبنى عليه. ربما نستطيع حينئذ أن نسأل مجددا "السؤال المتعلق بالتكنولوجيا"، وندرك أن أنطولوجيا التأطير تقف على النقيض من كثير من التقاليد غير الغربية التي تبلغ قرونا من العمر، وأن الحضور poiesis له محتوى غني يجب احترامه. سوف نعود إلى هذه الأسئلة في ختام المناقشة.

الخلاصة: لقد حاولنا أن نُعَيِّن حدود الخطاب الذي أتى للوجود مع الاقتصاد السياسي ونُظُم القوة والإنتاج والدلالة التي وفرت مكونات مثل هذا الخطاب، وفي نفس الوقت أعادت إنتاج التنظيم الأساسي للخطاب. لقد نجح انتشار مثل هذا الخطاب في مجال الممارسات نجاحا مرموقا، لدرجة أنه أصبح جزءا لا يتجزأ من الهوية الحديثة؛ ومع ذلك، كما بيَّنَّا، ما يبدو لنا اليوم بديهيا وطبيعيا له تاريخ، وكانت له مع ذلك ثغرات معينة، أيا كان المظهر الصلب الذي يبدو به. هذا الخطاب نفسه هو الذي يبدأ، كما سنرى، في الاقتراب من التراكم في المجتمعات الصناعية؛ وللمفارقة، بينما تدخل النزعة الفردية في أزمة في الغرب المتقدم، فإنها تتعزز اليوم أكثر من أي وقت مضى في العالم الثالث، برغم أن ذلك، كما رأينا، لا يحدث بغير مقاومة. بعد كل شيء، ألا يوجد شيء في عقلانية فصيلة الإنسان الاقتصادي هذه لا يشعر أنه صحيح تماما؟ ذلك الاندفاع نحو الإنتاج والكفاءة، ذلك القبول غير النقدي بالانضباط، ألا يوجد شيء في أجسادنا ووعينا يشن على ذلك كله رفضا لا يقبل الجدل؟

إن علم الاقتصاد المعاصر يُعَرِّف نفسه في علاقته بـ"مشكلة الندرة الشاملة". بالتالي يقوم علم الاقتصاد بأشكلة problematization الندرة. ولكن:

> الندرة الاقتصادية ليست سوى أحد مظاهر التناهي البشري... فكرة الندرة الاقتصادية هي إذن أنسنة للطبيعة، محاولة لإلقاء عبء تناهينا على العالم.

> بالتناظر، القول بأن الرغبات الإنسانية غير محدودة وغير قابلة للإشباع كما يقول الاقتصاديون، يعني الاعتراف سرا بعجز المرء على مواجهة تناهيه، موته هو، ناهيك عن قبول هذا العجز. بالفعل... ترافق مع نمو الاقتصاد الحديث ميل الإنسان الغربي المتزايد لإنكار فنائيته، لأن الموت يُسَمِّم متعنا المادية ويسخر من كل طموحاتنا للسلطة والثروة باعتبارها تافهة ولا جدوى منها... الآن من الشيق أن نلاحظ أنه بينما ينوح الاقتصاد الغربي الحديث على ندرة موضوعات الاستهلاك، و"شُح الطبيعة"، يشارك أهل القبائل بانتظام أكبر بكثير في شعائر الشكر ويحتفلون بكرم الطبيعة، برغم أنهم بكل المقاييس الموضوعية يجب أن يكونوا واعين بحدة بندرة الأرض المفترضة... شعوب الحياة الجماعية أكثر وعيا بنوع مختلف من الندرة: الندرة النسبية، تناهي الحياة البشرية. (Stikkers 1985, p. 168)

لقد أمسك مجيد رحنيما Majid Rahnema جيدا بدور أسطورة الندرة في أسطورة التنمية:

> لا يكاد الافتراض الأساسي للندرة يترك مكانا للإحاطة بواقع العالم الذي عاشت فيه الثقافات قبل الاقتصادية حتى يومنا هذا: العالم الذي لم يَجْرِ فيه أبدا تخيل أن الموارد مستقلة عن قدرة الناس على الوفاء باحتياجاتهم، العالم الذي اعتبر فرض أهداف "مادية" غير محدودة اعتداءً واستفزازا... الآن فقط تقود التنمية هذه المجتمعات إلى سباق فئران لا ينتهي، بين احتياجات يجري الحث عليها بشكل مصطنع وموارد تُنتجها رؤية حداثية. بالنسبة لإيديولوجيا التنمية، اعتُبِرَت حكمة الحدود التي تفرضها الثقافة على الأهداف الاقتصادية عديمة الأهلية دائما: اعتُبرت نوعا من اللامبالاة والخضوع للتقاليد، واعتُبرت خصوصا عقبة خطيرة أمام التنمية، تميز العقلية "قبل الحديثة". (1986, p. 61)

بالتأكيد ليست المسألة هنا بحثا عن أصل نقي، أو عن براءة الماضي المفقودة أو عن عصر ذهبي؛ ولا وعظا للدفاع عن التقاليد. فالتقاليد أيضا ليست خالية من الإيديولوجيا، ولا متحررة من أشكال السلطة التي قيدت الخطاب بدورها. إنما الأمر يتعلق بفهم الشروط

التاريخية والإبستمولوجية التي حددت مفهمتنا [للعالم—م]، التي جعلتنا ما نحن عليه اليوم، ويتعلق بالدفاع عن ممارسة سياسية تواجه، على المستويين الإبستمولوجي والعملي، نظم الخطاب والسلطة الحالية. بعبارة أخرى، أنه بحث عن إبستمولوجيا جديدة، وسياسة حقيقة جديدة. ونحن في ذلك لسنا وحدنا بداهة.

لكن من المفارقات المحيرة أنه في اللحظة التي تنهار فيها البُنى الغربية (الفلسفة والعلم والثقافة) أو تنفي نفسها (ما بعد الحداثة، العدمية النظرية والنزعة الكلية العضوية holism والوضعية والتجريبية التي تدمر نفسها كإبستمولوجيات معيارية)، يجري تصدير عقلانية التنوير إلى العالم الثالث تحت راية "التنمية". هل هذا تطور متفاوت في الإيديولوجيا؟[17]. يبدو الأمر وكأن العالم الثالث محكوم عليه بأن يعكس إلى الأبد الغرب كما كان عليه، لا كما هو عليه. أم أن الأمر أن البُنى الغربية المزعومة لم تتحلل حقيقة كما أُعلن بشكل احتفالي؟ هناك شيء واحد مؤكد: برغم هذا الإعلان المكثف عن "أزمة النظرية الاقتصادية"، ظلت الحكاية المؤسِّسة metanarrative لعلم الاقتصاد حية للغاية. فباعتبارها الخطاب العملي للنظام الرأسمالي العالمي، فإنها تواصل تحديد جزء معتبر من فضاء حياة معظم العالم. ماذا إذا لم تعمل نظريات الاقتصاديين بدقة، إذا لم تستطع فعليا أن تفي باحتياجات وطموحات الأغلبية العظمى من الكائنات البشرية؟ يتحدث الاقتصاديون إلى المتحكمين في النظام بطريقة تتيح لهؤلاء المتحكمين مواصلة مبارياتهم القاتلة وحساب دخولهم ومستويات السداد في متاهة الديون؛ وفوق ذلك يقدمون في نفس الوقت بلاغة قوية تبرر فشلهم ويخففون بحجاب النظرية الآثار غير الإنسانية لسياساتهم. لكن الأكثر إثارة للذعر أن النموذج قد أصبح مهيمنا. فعلم القواعد الأساسي لفصيلة الإنسان الاقتصادي يبتلع الرأسمالية والاشتراكية على السواء (أليست الاشتراكية مطلوبة في الواقع "لتطوير قوى الإنتاج؟").

بذلك نكون قد درنا دورة كاملة: من تحليلية التناهي التي كانت علامة على التحول من العصر الكلاسيكي إلى الفترة الحديثة، والتي وفرت شروط إمكان العلوم الإنسانية، إلى علم اقتصادي حوَّل تحليلة التناهي إلى أشكلة للندرة. يبدو أن بنية الحقل الخطابي للاقتصاد الذي وَضَعت فلسفة القرن التاسع عشر حدوده قد تعرضت لتحوُّل. هذا التحول الذي استتبع تحجر الاقتصاد [كالحفريات—م] كانت له عواقبه التي تتجاوز بكثير الحقل الاقتصادي. فقد تغلغل في كل أنواع الشخصيات والمجالات، بما صبغ بشكل لا يمكن محوه الطرق التي

نرى بها العالم ونعرفه. اقتصادي التنمية هو واحد من كل تلك الشخصيات التي ورثت غمامات الأعين الخاصة بعلم الاقتصاد، شخصية مليئة بالآمال والطموحات، تستكشف المشهد باستمتاع ورغبة في تطبيق أفضل ما لديها من معرفة لتحقيق مهمة معقدة ومثيرة، بعد أن تركت لتوها طوفان الحرب، لتصل، ربما مع ابتسامه شخص جديد على العالم، إلى العالم الثالث في حلة ذات فخامة بالغة.

هوامش الفصل الرابع

(*) بعنوان: Economics and The Space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour
ومنشور في: Cultural Studies, Vol. 19, No.2, March 2005, pp.139-175.

كان هذا النص هو الفصل الثاني الأصلي لرسالة المؤلف لنيل درجة الدكتوراه (Escobar 1987)؛ و لم يشمله الكتاب الذي بُني على الرسالة (Escobar 1995). وبرغم أن المساهمة التي يقدمها الفصل في النقاش عن الإقتصاد تعتبر أساسا تأليفا بين أفكار، لا عملا أصيلا، فإن المؤلف رغب في نشره لعدة أسباب. أولها أن الانتصار المُدَّعَى للإيديولوجيات الليبرالية الجديدة وزيادة عمق ونطاق ثقافات السوق حاليا يجعل مهمة التحليل الثقافي لعلم الاقتصاد والاقتصاد أكثر أهمية. وكانت هذه الورقة جهدا في هذا الاتجاه، وخصوصا لرسم خريطة أصول genealogies ما نسميه "الاقتصاد الغربي". وثانيا، هناك بعض الادعاءات الحديثة التي تقول إن التحليل الثقافي لعلم الاقتصاد وللاقتصاد لا يكاد يبدأ. الإحالات إلى دور بولاني التأسيسي في هذا السياق على الموضة de rigueur بالطبع، لكن هناك حاجة إلى الإشارة إلى عمل ستيفن جودمان Stephen Gudeman الرائد منذ الثمانينيات الذي يشكك في هذا الادعاء. وثالثا، يمر التحليل الثقافي نفسه بدَفْعة يحتاج إليها، حيث تشتبك معه اليوم بالكامل جماعات عديدة من منظورات متعددة – وأحيانا متداخلة. وأخيرا، يأتي الدافع لهذا المقال من الجهود الخلاقة لعدد من الحركات الاجتماعية في العالم – مثل بعض الاستقلاليين autonomistas في الأرجنتين – الرامية لتجاوز "إعادة التفكير" في الاقتصاد ذاتها، لتقرر إننا نحتاج الآن إلى ابتكار جديد كلية.

وقد كُتب معظم الفصل الذي يقوم عليه هذا المقال في 1983. من المهم أن نضع هذا النص في إطار اللحظة التي أنتج فيها؛ كانت تلك سنوات يجري فيها تطوير دراسات المدخل الفوكودي [:نسبة إلى فوكو]، في منطقة خليج سان فرانسيسكو (بما فيها فكرة الحكومية governmentality المعروفة جيدا اليوم [:مصطلح صكه فوكو، ويعني الطريقة التي تُنتج بها الحكومات والمؤسسات المواطن المناسب لحكمها–م])، في سياقات متعددة، بما فيها تطبيقات على العالم الثالث، مثل دراسات التنمية. كانت نشرة "الحاضر" Present التي تكاد تكون مجهولة اليوم، والتي كان يصدرها طلبة الدراسات العليا في [جامعة] بركلي Berkeley بين 1983 و1986، مخصصة لهذه المناقشات. لقد أنجز في الأنثروبولوجيا "كتابة الثقافة" ونقد التمثيل؛ وكانت "إثنوجرافيات المقاومة" اتجاها منتصرا آخر. هذه الاتجاهات انعكست في هذا النص. هناك أجزاء حُذفت من هذه الطبعة، تتضمن أقساما طويلة عن الإبستيمات، والانضباط والحكومية (وكلها معروفة اليوم جيدا)، وقسم عن "الاقتصاد كممارسة اجتماعية" يعتمد أساسا على تيلور Taylor وفتجنشتين Wittgenstein (ربما كانت بالغة الغموض)؛ وتشير علامة النجوم المتجاورة إلى المواضع التي حُذفت منها هذه الأقسام. وأريد أن أشكر لاري جروسبرج Larry Grossberg لاهتمامه بهذا العمل ورغبته في نشره في الدورية العلمية.

(1) أنظر أيضا العدد الخاص عن التنمية في: The limits to economics (1986, no. 3).

(2) يصف بولاني الاقتصاد بأنه "عملية مؤسَّسة". سوف أتبنى هذا التعريف وكذلك مفهوم بولاني عن السوق، برغم الصعوبات الناشئة عن واقع أن هذه التعريفات لا تتسق مع التعريفات الكلاسيكية الجديدة أو الماركسية. أنظر: Polanyi (1957b)

(3) يُعَرِّف فوكو "اللاوعي الإيجابي للمعرفة" بأنه "مستوى يراوغ وعي العلماء ولكنه جزء من الخطاب العلمي... قواعد التكوين التي لم تجر صياغتها بحد ذاتها، بل توجد فقط في نظريات ومفاهيم وموضوعات للدراسة مختلفة اختلافا كبيرا". إنها تحدد بطرق مهمة الفضاء الإبستمولوجي الخاص بفترة معطاة (1970, p. xi)

(4) أنظر أيضا: Braudel (1982a, 1982b)

(5) معظم هذا القسم يستند إلى أعمال بولاني وبرودل وهيكس ولاندز ودوب المشار إليها في المراجع. هذا التحقيق يختلف إذن عن التحقيق التاريخي بالمعنى الدقيق، وعن التحقيقات التي تجمع بين التحليل التاريخي والاجتماعي – مثل تلك المستلهَمة من نظرية النظام العالمي. فهو يحاول أن يمزج بين المنظورات التاريخية والفلسفية والاجتماعية بطريقة تجمع تخصصات أكاديمية مختلفة interdisciplinary

(6) انظر: Hicks (1969). وبشأن الجوانب العامة لتطور الأسواق، انظر أيضا Braudel (1982b) وLandes (1966)، وخصوصا Landes' 'Introduction'. وتجد نقدا قويا لفكرة الفائض في Polanyi (1957c)

(7) انظر Polanyi (1957a)، خصوصا الفصل السادس، وأيضا ref. 2. وقد استلهم توسيج Taussig (1980) وصف بولاني لخيال السلعة في دراسته الأخيرة عن مقاومة الرأسمالية في أمريكا الجنوبية.

(8) لقد جذبت فكرة تمفصل أنماط الإنتاج قدرا كبيرا من الاهتمام. وفقا لهذه الفكرة لا يمكن تفسير التشكيلة الاجتماعية التي تحتوي أشكالا وعلاقات متنوعة للإنتاج بالإحالة إلى نمط إنتاج واحد، بل يجب أن ننظر إليها كمجموع لنمطين أو أكثر متمفصلة، مع سيطرة أحدها في العادة. وبرغم أن رؤية بولاني ليست مصاغة بهذه المصطلحات فإنها ليست عديمة التشابه مع هذه الأفكار الجديدة، المرتبطة بشكل شائع بباليبار Balibar وألتوسير Althusser ومياسو Meillassoux وسمير أمين وآخرين.

(9) هاتان الخطوتان في انفصال الاقتصاد عن الدين والسياسة شرحهما دومون بالتفصيل: Dumont (1977, p. 25). وحجته مصاغة بشكل محكم هنا.

(10) للإطلاع على تحليل ممتاز لنظريات القيمة في علم الاقتصاد أنظر: Dobb (1973)

(11) أنظر مقالات هايدجر (1977): 'The Question Concerning Technology', 'The Turning', and 'Science and Reflection'

(12) استكشف دريفوس Dreyfus (1980) بعض ما يتضمنه تحليل هيدجر، خصوصا في علاقته بحالة العلوم الاجتماعية.

(13) هذه بعض الكتابات الأخيرة التي تربط بين الاهتمامات المحلية والعالمية (كما تناولتها الأنثروبولوجيا والاقتصاد السياسي)، إلى جانب كتابات توسيج Taussig وسميث Smith التي أشرنا إليها بالفعل: Comaroff (1985)، Nash (1979) and Ong (1987). ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة: Sahlins (1981), Fabian (1983) and Todorov (1982)، وهي كتابات تتناول قضايا متعلقة بالمناظرة الحالية في الأنثروبولوجيا والاقتصاد السياسي برغم أنها ليست "إثنوجرافيات للمقاومة".

(14) "الشعراء والمتسولون، الموسيقيون والأنبياء، المقاتلون والأوغاد، كل مخلوقات هذا الواقع المطلق العنان، كان علينا أن نطالب ولو ببعض الخيال، لأن مشكلتنا الحاسمة هي الافتقار إلى وسائل مألوفة لجعل حياتنا قابلة للتصديق. هذا يا صديقي هو صُلب عزلتنا": (García Márquez 1983, p. 8)

(15) لم يكن تاريخ الفكر وفلسفة التاريخ هامشيين في أمريكا اللاتينية مثل الحال في العالم الأنجلو–سكسوني. فهناك تقليد معتبر للتاريخ الفكري (مثلا: L. Zea, E. O'Gorman, J.L. Romero, E. Mayas, J. Jaramillo، الخ)، يعززه حاليا جيل أصغر من المؤرخين والفلاسفة.

(16) أنظر: Morse (1982). يجب أن نشير إلى أن هذا العمل الذي كُتب أصلا بالإنجليزية، ما زال ينتظر النشر باللغة الإنجليزية.

(17) هذه النقطة (أي "التطور المتفاوت للإيديولوجيا") مهداة من جيم أوكونور Jim O'Connor

المراجـع

- Baudrillard, J (1975) The Mirror of Production , Telos Press, St Louis.
- Braudel, F. (1977) Afterthoughts of Material Civilization and Capitalism , The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.
- Braudel, F. (1982a) The Structures of Everyday Life , Harper and Row, New York.
- BRAUDEL, F. (1982B) THE WHEELS OF COMMERCE, HARPER AND ROW, NEW YORK.
- Caillé, A. (1986) 'The two myths: scarcity and rationality', Development, no. 3.
- Comaroff, H. (1985) Body and Power. Spirit of Resistance , University of Chicago Press, Chicago.
- Dobb, M. (1946) Studies in the Development of Capitalism , Routledge and Kegan Paul, London.
- Dobb, M. (1973) Theories of Value and Distribution since Adam Smith, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreyfus, H. (1980) 'Holism and hermeneutics', Review of Metaphysics , vol. XXXIV, no. 1.
- Dumont, L. (1977) From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology , University of Chicago Press, Chicago.
- Escobar, A. (1987) 'Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World', Doctoral dissertation, University of California, Berkeley, CA.
- Escobar, A. (1995) Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Fabian, J. (1983) Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object , Columbia University Press, New York.
- Fals Borda, O. (1984) Historia Doble de la Costa. Vol. 3. Resistencia en el San Jorge, Carlos Valencia Editores, Bogota.
- Foucault, M. (1970) The Order of Things , Vintage Books, New York.
- García Márquez, G. (1983) 'La Soledad de Ame'rica Latina', in En La Soledad de América Latina: Brindis por la Poesia , Corporacion Universitaria, Editorial de Colombia, Cali.
- Heidegger, M. (1977) The Question Concerning Technology , Harper and Row, New York.
- Hicks, J. (1969) A Theory of Economic History , Oxford University Press, Oxford.
- Hirschman, A. (1977) The Passions and the Interests , Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Kothari, R. (1984) 'Communications for alternative development: towards a new paradigm', Development Dialogue , vol. 1, no. 2.
- Landes, D. (1966) The Rise of Capitalism , The MacMillan Co., New York.
- Mallon, F. (1983) The Defense of Community in Peru's Central Highlands, Princeton University Press, Princeton, NJ.

- Marcus, G. & Fischer, M. (1986) Anthropology as Cultural Critique , University of Chicago Press, Chicago.
- Morse, R. (1982) El Espejo de Próspero , Siglo XXI, Mexico.
- Nash, J. (1979) We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines, Columbia University Press, New York.
- Ong, A. (1987) Spirits of Resistance and Capitalist Discipline , SUNY Press, Albany, NY.
- Polanyi, K. (1957a) The Great Transformation , Beacon Press, Boston, MA.
- Polanyi, K. (1957b) The Economy as an instituted process, in Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, eds K. Polanyi, C. Arensberg & H. Pearson, Free Press, Glencoe, IL.
- Polanyi, Karl (1957c) The economy has no surplus: critique of a theory of development, in Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, eds K. Polanyi, C. Arensberg & H. Pearson, Free Press, Glencoe, IL.
- Polanyi, K., Arensberg, C. & Pearson, H. (eds) (1957) Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, Free Press, Glencoe, IL.
- Rabinow, P. (1986) Representations are social facts: modernity and postmodernity in anthropology, in Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, eds J. Clifford & G. Marcus, University of California Press, Berkeley, CA.
- Rahnema, M. (1986) 'Under the banner of development', Development, June.
- Sahlins, M. (1980) Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.
- Schumpeter, J. (1954) History of Economic Analysis , Oxford University Press, Oxford.
- Smith, C. (1984) 'Local history in global context: social and economic transitions in western Guatemala', Comparative Studies in Society and History.
- Stikkers, K.W. (1985) 'The life-world roots of economy', Journal of the British Society of Phenomenology, vol. 16, no. 2.
- Taussig, M. (1980) The Devil and Commodity Fetishism in South America, niversity of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Todorov, T. (1982) The Conquest of America, Harper and Row, New York.
- Williams, R. (1973) The Country and the City , Monthly Review Press, New York.

الباب الثالث

التاريخ والذاكرة

الفصل الخامس

القوة في القصة(*)

ميشيل-رولف ترويو

هذه قصة داخل قصة – مراوغة للغاية عند حوافها، بحيث يعجب المرء أين ومتى تبدأ وهل ستنتهي يوما. في منتصف فبراير 1836 وصل جيش الجنرال أنطونيو لوبيز دو سانتا آنا Antonio Lopez de Santa Anna إلى الحوائط المتهدمة لإرسالية سان أنطونيو دو فاليرو San Antonio de Valero في مقاطعة تيجاس Tejas. لم يكن هناك سوى بقايا قليلة من القساوسة الفرنسيسكان، الذين بنوا الإرسالية قبل أكثر من قرن، صمدت أمام الهجمات المشتركة للزمن وتوالي سكان أقل تدينا. فقد حوَّل واضعو يد بشكل مؤقت، من جنود أسبان ومكسيكيون، المكان إلى نوع من قلعة ولقبوها "الآلامو" The Alamo، على اسم وحدة خيالة أسبانية كانت قد أجْرت أحد التحولات العديدة في هذا المجمع العشوائي من المباني. والآن بعد ثلاث سنوات من حصول سانتا آنا على السلطة في المكسيك المستقلة، احتل المكان بعض واضعو اليد الذين كانوا يتحدثون بالإنجليزية، ورفضوا الاستسلام لقواته المتفوقة. من حسن حظ سانتا آنا، كان هؤلاء أقل عددا، يبلغون في أقصى تقدير 189 محاربا محتملا، والبناء نفسه كان ضعيفا. سيكون الفتح سهلا، أو هكذا ظن سانتا آنا.

لكن الغزو لم يكن سهلا: استمر الحصار إثنا عشر يوما من القصف المدفعي. وفي 6 مارس، أطلق سانتا آنا النفير الذي يستعمله المكسيكيون تقليديا لإعلان هجوم حتى الموت. ولاحقا في نفس هذا اليوم اخترقت قواته الحصن وقتلت معظم المدافعين. لكن بعد أسابيع قليلة، في

21 أبريل، وقع سانتا آنا أسيرا في سان جاسينتو San Jacinto في يد سام هوستون Sam Houston، القائد المصدق حديثا على تعيينه قائدا لجمهورية تكساس الانفصالية.

تجاوز سانتا آنا هذه الكبوة وتولى أربع مرات قيادة المكسيك التي تقلصت مساحتها كثيرا. لكنه من نواح متعدده و مهمة يُعتبر أنه هُزم بشكل مضاعف في سان جاسينتو. فقد خسر المعركة يومهاً، ولكنه أيضا خسر المعركة التي كسبها في الآلامو. فقد كان رجال هوستون يطلقون أثناء هجومهم المنتصر على الجيش المكسيكي هتافات متكررة تقول "تذكروا الآلامو! تذكروا الآلامو!". وبإشارتهم هذه إلى الإرسالية القديمة، صنعوا التاريخ بشكل مضاعف. فبوصفهم فاعلين، أسروا سانتا آنا وأخرجوا قواته من المعركة، وبوصفهم رواة منحوا قصة الآلامو معنىً جديدا. لم تكن الخسارة العسكرية في مارس نقطة النهاية في الحكاية، بل أصبحت تحولا ضروريا في الحبكة، محاكمة الأبطال، التي جعلت بدورها الانتصار النهائي حتميا وكذلك فخما. فبصيحة الحرب في سان جاسينتو، عَكَسَ رجال هوستون لأكثر من قرن فكرة انتصار سانتا آنا الذي حصل عليه في سان أنطونيو.

يشارك البشر في التاريخ كفاعلين وكرواة. ويوحي ازدواج [معنى] كلمة تاريخ history في كثير من اللغات الحديثة، بما فيها الإنجليزية، بهذه القسمة الثنائية. [وفي العربية أيضا–م]. تعني كلمة التاريخ في الاستعمال العامي كلا من وقائع الأمر وحكي هذه الوقائع، أي تعني "ماذا حدث" وأيضا تعني "ما قيل إنه حدث". يركز المعنى الأول على العملية الاجتماعية التاريخية والثاني على معرفتنا بهذه العملية أو على روايه قصة عنها.

إذا كتبتُ أن "قصة الولايات المتحدة تبدأ بمايفلاور" [السفينة التي نقلت أول مجموعة استوطنت نيو إنجلاند بأمريكا الشمالية عام 1620–م]، وهي عبارة قد يجدها كثير من القراء تبسيطية ومثيرة للجدل، لن يكون ثمة شك يُذكر في أنني أرى أن أول حدث مهم في العملية التي انتهت إلى وجود ما نسميه الآن الولايات المتحدة هي رسو سفينة مايفلاور. لننظر الآن في جملة مماثلة في بنائها للجملة السابقة وربما لا تقل عنها إثارة للجدل: "يبدأ تاريخ فرنسا مع ميشليه". لقد تغير معنى كلمة "تاريخ" بما لا يحتمل اللبس من العملية الاجتماعية التاريخية إلى معرفتنا بهذه العملية. فالجملة تؤكد أن أول حكاية مهمة عن فرنسا هي تلك التي كتبها جول ميشيليه Jules Michelet.

ومع ذلك ليس التمييز واضحا دائما بين ما حدث وما قيل إنه قد حدث. لننظر في جملة ثالثة: "تاريخ الولايات المتحدة هو تاريخ الهجرة". ربما يختار القارئ أن يفهم أن كلمتي تاريخ في هذه الجملة تركزان على العملية الاجتماعية التاريخية. وبالتالي يبدو أن الجملة توحي بأن واقعة الهجرة هي العنصر الأساسي في نشوء الولايات المتحدة. لكن هناك تفسير لا يقل صلاحية لهذه الجملة، وهو أن أفضل حكاية عن تاريخ الولايات المتحدة هي التي تحكي عن الهجرات. وسوف يصبح هذا التفسير أرجح إذا أَضَفْتُ توصيفات قليلة: "التاريخ الحقيقي للولايات المتحدة هو تاريخ الهجرة، وهو تاريخ لم يُكتب بعد".

ومع ذلك ربما يركز تفسير ثالث على العملية الاجتماعية التاريخية بالنسبة للاستعمال الأول لكلمة "تاريخ" وعلى المعرفة والحكاية بالنسبة لاستعمالها الثاني في نفس الجملة، وبالتالي يرى أن أفضل حكاية عن الولايات المتحدة هي التي تكون الهجرة التيمة المركزية فيها. هذا التفسير الثالث ممكن فقط لأننا نقر ضمنيا بوجود تداخل بين العملية الاجتماعية التاريخية ومعرفتنا بها، وهو تداخل مهم بما يكفي ليسمح لنا بأن نقترح بدرجات متفاوتة مجازية المعنى، أن تاريخ الولايات المتحدة هو قصة عن الهجرات. و بناء عليه ليس الأمر فقط أن التاريخ يعني إما العملية الاجتماعية التاريخية أو معرفتنا بهذه العملية، ولكن أيضا أن الحد بين المعنيين مائع تماما.

على ذلك يعطينا الاستعمال العامي لكلمة تاريخ غموضا دلاليا **semantic ambiguity**: تمييز غير قابل للاختزال بين ما حدث وما يقال إنه قد حدث ولكن بنفس القدر تداخل غير قابل للاختزال بينهما. ومع ذلك يوحي هذا الاستعمال أيضا بأهمية السياق: التداخل والمسافة بين جانبي التاريخانية **historicity** ربما لا يخضعان لصيغة عامة. فمسألة التماثل والاختلاف بين الطرق التي يَكون بها ما حدث وما يقال إنه قد حدث، ربما تكون هي نفسها مسألة تاريخية.

الكلمات ليست مفاهيم والمفاهيم ليست كلمات: على الفارق بينهما تغذت طبقات من النظريات تراكمت عبر العصور. لكن النظريات تُبنى على الكلمات وبواسطتها. بالتالي لا يُدهشنا أن الغموض الذي قدَّمه الاستعمال العامي لكلمة تاريخ قد جذب انتباه كثير من المفكرين منذ العصور [اليونانية] القديمة على الأقل. ما يثير الدهشة هو نفور نظريات التاريخ من التعامل مع هذا الغموض الأساسي. بالفعل، بقدر ما أصبح التاريخ مهنة مميزة

اتَّبع المُنَظِّرون ميلين متضاربين. فقد شدد البعض، وهم المتأثرون بالوضعية، على التمييز بين العالم التاريخي وما نقوله أو نكتبه عنه. وشدد آخرون، وهم الذين تبنوا وجهة نظر "بنائية"، على التداخل بين العملية التاريخية والحكايات عن هذه العملية. وقد عالج معظمهم هذا الجمع ذاته، أي قلب الغموض، وكأنه مجرد صدفة عارضة في الحديث العامي يجب أن تصححه النظرية. آمل هنا أن أبين أن هناك مجالا كبيرا للنظر في إنتاج التاريخ خارج الثنائية التي تقترحها هذه المواقف وتعيد إنتاجها.

تاريخانية أحادية الجانب

دائما ما تضلل العروض المختصرة للاتجاهات الفكرية وفروع التخصصات الأكاديمية القارئ بتجميع مؤلفين مختلفين في مجموعات. لا أحاول أن أفعل ذلك هنا. وآمل أن يكون المخطط التالي كافيا لبيان القصور الذي أضعه محل تساؤل[1].

أصبحت الوضعية سيئة السمعة اليوم. وهي تستحق بعض هذا الازدراء. حين تبلور التاريخ كمهنة في القرن التاسع عشر حاول الباحثون المتأثرون بشكل كبير بالرؤى الوضعية أن يُنَظِّروا للتمييز بين العملية التاريخية والمعرفة التاريخية. وبالفعل قامت احترافية هذا التخصص الأكاديمي جزئيا على افتراض هذا التمييز المنطقي: فبقدر ما تطول المسافة بين العملية الاجتماعية التاريخية والمعرفة بها بقدر ما يسهُل ادعاء احترافية "علمية". من هنا كان المؤرخون، وبشكل أخص فلاسفة التاريخ، فخورين باكتشاف أو ترديد الأمثلة التي يُفترض أن التمييز فيها لا يقبل الجدل لأنه لا يكون موسوما بالسياق الدلالي فحسب، ولكن وأيضا بتصريف الكلمة أو المعجم ذاته. فالتمييز اللاتيني بين res gesta و(historia) rerum gestarum، أو التمييز الألماني بين التاريخ Geschichte وكتابة التاريخ Geschichtschreibung، ساعدا في نقش اختلاف أساسي، يكون أحيانا وجوديا وأحيانا معرفيا، بين ما حدث وما قيل إنه قد حدث. وقد عززت هذه الحدود الفلسفية بدورها الحد الزمني chronological بين الماضي والحاضر، الموروث من العصور [اليونانية] القديمة.

لقد هيمن الموقف الوضعي على البحث الأكاديمي الغربي وقتا طويلا، بحيث أثَّر على

رؤية التاريخ حتى عند المؤرخين والفلاسفة الذين لم يعتبروا أنفسهم بالضرورة وضعيين. وما زالت معتقدات هذه الرؤية تحدد الشعور العام بالتاريخ في معظم أوربا وأمريكا الشمالية: دور المؤرخ هو الكشف عن الماضي، اكتشافه، أو الاقتراب من الحقيقة على الأقل. داخل وجهة النظر هذه ليست القوة power إشكالية ولا مرتبطة ببناء الحكاية في حد ذاتها. في أفضل الأحوال التاريخ هو قصة عن القوة، عن هؤلاء الذين فازوا.

العبارة القائلة إن التاريخ شكل آخر من أشكال الأدب التخيلي fiction قديمة قدم التاريخ نفسه، وقد اختلفت الحُجج التي استُعملت للدفاع عنها اختلافا عظيما. فكما يرى تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov، ليس هناك جديد حتى في ادعاء أن كل شيء عبارة عن تفسير، باستثناء النشوة التي تحيط الآن بهذا الادعاء[2]. ما أسميه الرؤية البنائية للتاريخ هو طبعة مخصوصة من هاتين الجملتين اللتين حازتا شهرة في العالم الأكاديمي منذ سبعينيات القرن العشرين. وهي مبنية على تقدم حدث في النظرية النقدية وفي نظرية الحكاية narrative والفلسفة التحليلية. وتؤكد طبعتها السائدة أن الحكاية التاريخية تتخطى قضية الحقيقة بفضل شكلها نفسه. فالحكايات محبوكة بطريقة تختلف عن الحياة، وبالتالي فإنها تشوهها بالضرورة، بصرف النظر عما إذا كان يمكن إثبات صحة الأدلة التي أقيمت عليها من عدمه. داخل وجهة النظر هذه يصبح التاريخ نوعا واحدا بين أنواع حكي عديدة، لا يميزه شيء سوى ادعاء الحقيقة [3]. وبينما تُخفي الرؤية الوضعية مجازات القوة خلف إبستمولوجيا ساذجة، تنكر الرؤية البنائية استقلال العملية الاجتماعية الاقتصادية. إذا مُدت الرؤى البنائية على استقامتها إلى نهايتها المنطقية تكون الحكاية التاريخية أدبا تخيليا من بين آداب تخيلية أخرى.

ولكن ما الذي يجعل بعض الحكايات أكثر قوة من غيرها بما يكفي لتمريرها كتاريخ مقبول إن لم يكن باعتبارها التاريخانية نفسها؟ إذا كان التاريخ مجرد قصة رواها من فازوا، فأولا كيف فازوا؟ ولماذا لا يدلي كل الفائزين بنفس القصة؟

بين الحقيقة والأدب التخيلي

تُجدِّد كل حكاية تاريخية دعوى الحقيقة[4]. إذا كنتُ أكتب قصة تصف كيف دخلت قوات الولايات المتحدة سجنا ألمانيا في نهاية الحرب العالمية الثانية وذَبَحَت خمسمائة

غجري؛ وإذا ادعيتُ أن القصة مبنية على وثائق وُجدت حديثا في الأرشيف السوفييتي وتعززها مصادر ألمانية، وإذا كنتُ قد زيفتُ مثل هذه المصادر ونشرتُ قصتي بحالتها هذه، لن أكون قد كتبت أدبا خياليا، وإنما أكون قد زَيَّفتُ. لقد انتهكت القواعد التي تحكم الادعاء بالحقيقة التاريخية[5]. وكون أن مثل هذه القواعد ليست ثابتة في كل زمان ومكان قد أدت بباحثين عديدين إلى اقتراح أن بعض المجتمعات (هي المجتمعات غير الغربية، بالطبع) لا تُفَرِّق بين الخيال والتاريخ. هذا القول يُذَكِّرنا بجدالات الماضي بين بعض الملاحظين الغربيين عن لغات الشعوب التي استعمروها. فلأن هؤلاء الملاحظين لم يجدوا كُتُبا في قواعد اللغة أو قواميس عند من أسموهم الهمج، ولأنهم لم يفهموا أو يطبقوا القواعد النحوية التي حكمت هذه اللغات، استنتجوا ببساطة أن هذه القواعد غير موجودة.

لم يكن [هذا] الحقل [المعرفي: اللغة]، مثل غيره من الحقول، قائما من البداية على المساواة بين الغرب والعديد من الآخرين التابعين الذين خلقهم بنفسه. فالموضوعات التي جرت المقابلة بينها غير قابلة للمقارنة بشكل استثنائي. لقد وَضَعَت المقارنة بشكل غير عادل خطابا عن اللغة والممارسة اللغوية: أثبتت لغة النحويين المشتقة وجود قواعد لغوية في اللغات الأوربية؛ بينما أثبت الكلام التلقائي غيابها في أي مكان آخر. رأى بعض الأوربيين وتلاميذهم المستعمَرين في هذا الغياب المزعوم للقواعد حرية طفولية، أصبحوا يربطونها بالهمجية، بينما رأى آخرون فيها إثباتا إضافيا على انحطاط غير البيض. نحن نعرف الآن أن كلا الجانبين كانا على خطأ؛ فالقواعد تعمل في كل اللغات. هل يمكن قول نفس الأمر عن التاريخ؟ أو هل التاريخ مطواع بلا نهاية في بعض المجتمعات بحيث يفقد ادعاءه التفاضلي بالحقيقة؟

تصنيف جميع غير الغربيين كلا–تاريخيين مرتبط أيضا بادعاء أن التاريخ يتطلب إحساسا خطيا وتراكميا بالزمن يسمح للملاحِظ بعزل الماضي ككينونة واضحة المعالم. لكن ابن خلدون طبق بشكل مثمر رؤية دائرية للزمن على دراسة التاريخ. فوق ذلك يعود التزام المؤرخين الغربيين الحصري بزمن خطي، وما ينشأ عن ذلك من رفض الشعوب التي تُركت "بلا تاريخ"، إلى القرن التاسع عشر[6]، فهل كان للغرب تاريخ قبل عام **1800**؟

الاعتقاد الخبيث بأن صلاحية المعرفة لا تهم سوى السكان الذين تعلموا تعليما غربيا، إما لأن الآخرين يفتقرون إلى الشعور السليم بالزمن أو بالدليل، ينكره استعمال الإثباتات

evidentials في عدد من اللغات غير الأوروبية[7]. قد يصبح تقدير تقريبي إنجليزي قاعدةً تُجبر المؤرخين على التميز من حيث القواعد النحوية بين "سمعت أن هذا قد حدث" و"رأيت أنه حدث" أو "لقد أتيت بدليل على أنه حدث" في كل مرة يستعملون فيها فعل "حَدَثَ". لكن بالطبع ليس في اللغة الإنجليزية قاعدة نحوية كهذه لتقييم الدليل. هل حقيقة أن التوكويا Tucuya لديها نظام متطور للإثباتات يجعل الأمازونيين المتحدثين بها أكثر استعدادا من معظم الإنجليز لأن يكونوا مؤرخين أفضل؟

يقرر آرجون أبادوراي Arjun Appadurai بشكل مقنع أن القواعد بشأن ما يسميه "إمكانية مساءلة debatability الماضي" تعمل في كل المجتمعات[8]. برغم أن هذه القواعد تتعرض لتغيرات جوهرية في الزمن والمكان، فإنها تهدف جميعا إلى ضمان حد أدنى من المصداقية للتاريخ. ويقترح عددا من القيود الشكلية التي تفرض هذه المصداقية وتحدد طبيعة الجدل التاريخي: السلطة والاستمرارية والعمق والاعتماد المتبادل. ما من مكان يكون فيه التاريخ معرضا للابتكار بشكل لا نهائي.

تنفصل الحكاية التاريخية عن الأدب التخيلي لأنها تحتاج إلى نوع مختلف من المصداقية. هذه الحاجة عرضية وضرورية معا. فهي عرضية بقدر ما أن بعض الحكايات تتحرك على الخط الواصل بين الرواية التخيلية والتاريخ، بينما تشغل حكايات أخرى موقعا غير محدد يبدو أنه ينكر ذات وجود هذا الخط. وهي حاجة ضرورية بقدر ما يكون على جماعات محددة تاريخيا أن تقرر عند لحظة معينة هل هذه الحكاية أو تلك تنتمي إلى التاريخ أم إلى الأدب التخيلي؟ بكلمات أخرى، يتم التعبير عن القطيعة الإبستمولوجية بين التاريخ والأدب التخيلي دائما بشكل عيني من خلال تقييم متموضع تاريخيا لحكايات بعينها.

هل أكل لحوم البشر في جزر الأنتيل Antilles واقعة أم خيال؟ لقد حاول الباحثون طويلا أن يؤكدوا أو يكذبوا ادعاء بعض المستوطنين الأسبان المبكرين أن سكان الجزر الأصليين ارتكبوا أكل لحوم البشر[9]. هل التداعي في المعنى بين [كلمات] الكاريبيين وآكلي لحوم البشر والبشر الحيوانيين Caribs, Cannibals, and Caliban مبني على ما يفوق مجرد خيالات أوربية؟ يرى بعض الباحثين أن هذه الفانتازيا قد وصلت أهميتها في الغرب إلى درجة جعلت أنه لا يكاد يهم ما إذا كانت مبنية على وقائع أم لا. هل يعني هذا أن الخط

الفاصل بين التاريخ والخيال بلا فائدة؟ بقدر ما يتناول الحوار كلاما أوربيا عن هنود [حُمر] موتى، يكون الكلام مجرد مناقشة أكاديمية.

لكن حتى الهنود [الحُمر] الموتى يمكن أن يعودوا ليطاردوا المؤرخين المحترفين والهواة. يؤكد المجلس القَبَلي المشترك للهنود [الحُمر] الأمريكيين أن رفات أكثر من ألف فرد، معظمهم من سكان أمريكا الأصليين الكاثوليك، قد دُفنت في أراضٍ مجاورة للآلامو، في مقبرة قديمة كانت مرتبطة يوما بالإرسالية الفرنسسكانية، لكن معظم بقاياها الظاهرة قد اختفت. لم تلق محاولات المجلس لجعل ولاية تكساس ومدينة سان أنطونيو يعترفان بقداسة هذه الأراضي إلا نجاحا جزئيا، لكنها ما زالت مؤثرة بما يكفي لتهديد سيطرة المنظمة التي تتولى الوصاية على الآلامو، وهي منظمة "بنات جمهورية تكساس"، التي تحتفظ بموضع تاريخي ائتمنتها عليه ولاية تكساس منذ عام 1905.

النقاش حول هذه الأراضي يندرج ضمن حرب أكبر أسماها بعض الملاحظين "معركة الآلامو الثانية". يدور هذا الجدل الأوسع عن حصار قوات سانتا آنا عام 1836 لمجمع المباني. هل كانت تلك المعركة لحظة مجد اختار خلالها الأنجلو المحبون للحرية –الذين لم يفل من عزمهم قلة عددهم بالنسبة لمحاصريهم– بشكل تلقائي أن يقاتلوا حتى الموت بدلا من الاستسلام لديكتاتور مكسيكي فاسد؟ أم هي مثل وحشي للنزعة التوسعية الأمريكية، قصة سيطرة قلة من المفترسين البيض على منطقة مقدسة وتقديمهم بموتهم، الذي لم يكن عن رغبة إلا جزئيا، عذرا لإلحاق [للمنطقة] تم التخطيط له جيدا؟ أثار النقاش المصاغ على هذا النحو قضايا انقسم حولها بضعة مؤرخين وسكان تكساس على مدى العشرين عاما الأخيرة. لكن مع تشكيل الهسبان Hispanics [:الأمريكيون المتحدثون بالأسبانية أو من أصل أسباني–م]، اسما، 56% من سكان سان أنطونيو، يعترف كثيرون منهم بأسلاف أمريكيين أصليين، وصلت "معركة الآلامو الثانية" إلى الشوارع حرفيا. تُمَثِّل المظاهرات والمواكب وافتتاحيات الصحف والطلبات المقدمة لمختلف النُظُم البَلَدية أو المحاكم – بما فيها مظاهرة تسد الآن الشوارع المؤدية إلى الآلامو – علامات على الجدل بين أحزاب يزداد غضبها.

في السياق الملتهب لهذا الجدل، يشكك المدافعون عن الجانبين في البيانات الواقعية factual التي لم تكن دقتها تعني سوى قلة قبل نصف قرن. كل معسكر يشكك في أو يهلل لـ"وقائع" تافهة أو بارزة، ويتناولها في حد ذاتها نسبيا.

لقد تساءل المؤرخون منذ زمن طويل عن دقة بعض الأحداث في حكايات آلامو، خصوصا قصة الخط المرسوم على الأرض. وفقا للقصة، حين اتضح للـ189 المحتلين لآلامو أن الخيار المتاح بالنسبة لهم هو إما الهرب أو الموت المؤكد على أيدي المكسيكيين، رسم قائدهم وليام بارِت ترافيز William Barret Travis خطا على الأرض، ثم طلب من الراغبين في القتال حتى الموت أن يعبروه. من المفترض أن الجميع عبروه – بالطبع عدا الرجل الذي هرب بشكل ملائم ليحكي القصة. منذ زمن طويل اتفق مؤرخو تاريخ تكساس، خصوصا مؤلفو المراجع والتاريخ الشعبي المنتمين لتكساس، على أن هذه الحكاية بالذات ليست سوى "قصة جيدة"، وأنه "لا يهم بالفعل ما إذا كانت حقيقية أم لا" [10]. هذه الملاحظات التي سبقت صعود الموجة المنهجية البنائية الحالية، كتبها أناس اعتقدوا بخلاف هذه الموجة أن الحقائق حقائق وليست سوى حقائق. لكن في سياق أصبحت فيه شجاعة الرجال الذين بقوا في الآلامو محل تساؤل مفتوح أصبح الخط المرسوم على الأرض فجأة أحد "الوقائع" الكثيرة الخاضعة الآن لاختبار المصداقية.

قائمة الوقائع لا تنتهي [11]. أين كانت المقبرة بالضبط، وهل ما زالت الرفات موجودة بها؟ هل السائحون الذين يزورون الآلامو ينتهكون الحقوق الدينية للموتى، وهل يجب على الولاية أن تتدخل؟ هل دفعت الولاية يوما للكنيسة الكاثوليكية الرومانية السعر المتفق عليه لكنيسة الآلامو؟ وإن لم تكن قد دفعت، ألا يكون القائمون بالوصاية مغتصبين لأحد المعالم التاريخية؟ هل دَفَن جيمس بوي James Bowie، أحد القادة الأمريكان البيض، كنزا مسروقا في المكان؟ إذا كان الأمر كذلك، هل هذا هو السبب الحقيقي لاختيار المحتلين لخيار القتال؟ أو بالعكس، هل حاول بوي أن يتفاوض لكي ينقذ كلا من حياته وكنزه؟ باختصار إلى أي مدى كان الجشع، لا الوطنية، مركزيا في معركة الآلامو؟ هل اعتقد المحاصَرون خطأً أن التعزيزات قادمة في الطريق، وإذا كان الأمر كذلك، بأي قدر نستطيع أن نؤمن بشجاعتهم؟ هل مات دافي كروكيت Davy Crockett خلال المعركة أم بعدها؟ هل حاول أن يستسلم؟ وهل كان يرتدي حقا قبعة من جلد الراكون [:حيوان ثديي أمريكي مفترس من فصيلة القطط–م]؟

هذا السؤال الأخير قد يبدو الأكثر تفاهة في قائمة شديدة الغرابة؛ ولكنه سيبدو أقل عبثية وغرابة حين نلاحظ أن ضريح آلامو هو المكان الأكثر جذبا للسياحة في تكساس،

حيث يبلغ عدد الزائرين ثلاثة ملايين سنويا. والآن حين أصبحت الأصوات المحلية عالية بما يكفي للتشكيك في براءة هذا الجرينجو [:لفظ تحقير يطلقه سكان أمريكا اللاتينية على الأمريكان أو الإنجليز–م] الصغير الذي يرتدي قبعة دافي Davy [:قبعة على غرارها تباع للسائحين–م]، ربما يفكر ماما وبابا مرتين قبل أن يشتروا واحدة، ويرتعش الأوصياء على التاريخ من لحاق التاريخ بالحاضر بأسرع مما ينبغي. في سياق هذا الجدل أصبحت مسألة "كيف كان دافي الحقيقي" مهمة فجأة.

الدرس المستخلَص من هذا النقاش واضح. عند مرحلة معينة، ولأسباب هي ذاتها تاريخية، مدفوعة غالبا بالخلافات، تشعر الكيانات الجمعية collectivities بالحاجة لفرض اختبار مصداقية على أحداث وحكايات معينة لأنه يعنيهم تحديد ما إذا كانت صحيحة أم زائفة، أو هل هذه القصص واقع أم خيال.

كون أنها تعنيهم أمر لا يعني بالضرورة أنها تعنينا نحن. ولكن إلى أي حد نستطيع أن نمارس النزعة الانعزالية؟ هل حقا أنه لا يهم ما إذا كانت الحكاية السائدة عن المحرقة اليهودية (الهولوكوست) حقيقية أم زائفة؟ هل حقا لا يكاد يوجد فرق بين أن يكون قادة ألمانيا النازية قد خططوا وأشرفوا بالفعل على موت 6 مليون يهودي من عدمه؟

ظل زملاء معهد المجلة التاريخية Institute for Historical Review يؤكدون أن حكاية الهولوكوست مهمة، ولكنهم يؤكدون أيضا أنها زائفة. إنهم يتفقون بصفة عامة على أن اليهود تمت التضحية بهم خلال الحرب العالمية الثانية، وقد يقبل بعضهم أيضا بأن الهولوكوست كان تراجيديا. ولكن معظمهم يدافع عن تصحيح التدوين بشأن ثلاث قضايا رئيسية: العدد الشائع عن ستة ملايين يهودي قتلهم النازيون؛ الخطة النازية المنظمة لإبادة اليهود؛ وجود "غرف الغاز" للقتل الجماعي[12]. يدعي المراجعون أنه لا توجد أدلة غير قابلة للتفنيد تدعم أيا من هذه "الوقائع" المركزية التي تهيمن على حكاية الهولوكوست التي تفيد فقط في إدامة سياسات رسمية مختلفة في الولايات المتحدة وأوربا، وإسرائيل.

وقد فنَّد عدد من الكُتَّاب أطروحات المراجعين عن الهولوكوست. استعمل المؤرخ بيير فيدال– ناكيه Pierre Vidal–Naquet الذي ماتت أمه في [معتقل] أوشفيتز Auschwitz [النازي] دفوعه المتكررة أمام القضاء بشأن الأطروحات المراجعة ليطرح

أسئلة قوية عن العلاقة بين البحث الأكاديمي والمسئولية السياسية. ويوثِّق جان–بيير بريساك Jean–Pierre Pressac، الذي كان هو نفسه من المراجعين، آلة الموت الألمانية أفضل من أي مؤرخ آخر. وتختبر ديبورا ليبشتات Deborah Lipstadt في كتابها الأخير عن الموضوع الدوافع السياسية للمراجعين لتدشن نقدا إيديولوجيا لنزعة المراجعة. ردا على هذا النوع الأخير من النقد يجيب المراجعون بأنهم مؤرخون: ماذا تهم دوافعهم إذا كانوا يتبعون "المناهج المعتادة للنقد التاريخي"؟ لا نستطيع أن ننبذ نظرية مركزية الشمس لمجرد أنه يبدو أن كوبرنيكوس كان يكره الكنيسة الكاثوليكية(13).

يقدم ادعاء المراجعين أنهم يتقيدون بالإجراءات الإمبريقية حالة مثالية لاختبار حدود النزعة البنائية التاريخية(14). فالرهانات السياسية والأخلاقية المباشرة على حكايات الهولوكوست بالنسبة لعدد من الجماعات الانتخابية على مستوى العالم والقوة التنافسية لهذه الجماعات وعلو صوتها في الولايات المتحدة وأوربا تغري البنائيين سياسيا ونظريا معا. فالموقف البنائي المنطقي الوحيد بشأن مناقشة الهولوكوست هو إنكار أن النقاش مهم. فالبنائيون يجب أن يَدَّعوا أنه لا يهم حقا ما إذا كانت هناك غرف غاز أم لا، ما إذا كان القتلى مليونا واحدا أم ستة ملايين، أو ما إذا كانت الإبادة العرقية مخططة أم لا. وبالفعل اقترب البنائي هايدن وايت Hayden White بشكل خطر من اقتراح أن الحكاية السائدة عن الهولوكوست تتعلق أساسا بالمساعدة في إضفاء الشرعية على سياسات دولة إسرائيل(15). وقد حدَّ وايت لاحقا من موقفه البنائي المتطرف وأصبح يعتنق الآن نزعة نسبية أكثر تواضعا بكثير(16).

لكن إلى أي حد يمكن أن نختزل ما حدث إلى ما قيل إنه حدث؟ إذا لم يكن يهم فعلا رقم الستة ملايين هل يكفي مليونان، أو هل يرضى بعضنا بالاكتفاء بثلاثمائة ألف؟ إذا فُصل المعنى تماما عن الدال "هناك في الخارج"، إذا لم يكن هناك هدف معرفي، ولا شيء لإثباته أو نفيه، ما هو إذن موضوع القصة؟ إجابة وايت واضحة: إقامة السلطة الأخلاقية. ولكن لماذا نهتم بالهولوكوست أو عبودية العِزَب slavery plantation [في العالم الجديد] أو بول بوت [:قائد الخمير الحمر في كمبوديا الذين ارتكبوا مذابح وحشية–م] أو بالثورة الفرنسية، حين يكون لدينا بالفعل فتاة المعطف الأحمر ذو القلنسوة؟ [:حكاية شعبية أوربية عن فتاة بهذا الاسم واللباس يأكلها الذئب هي وجدتها بالخديعة ثم ينقذهما صياد. والمقصود: ما دام لدينا بالفعل قصة خيالية تثير نفس المشاعر–م].

معضلة البنائيين أنهم بينما يستطيعون أن يشيروا إلى مئات القصص التي تلقي الضوء على ادعائهم العام بأن الحكاية يتم إنتاجها، فإنهم لا يستطيعون أن يقدموا رواية كاملة عن إنتاج أية حكاية بعينها، لأنه إما أننا جميعا نشترك في نفس القصص التي تضفي الشرعية، وإما أن أسباب أهمية قصة معينة لسكان معينين هي نفسها تاريخية. القول بأن حكاية معينة تضفي الشرعية على سياسات بعينها يعني القول ضمنيا بإمكانية وجود إفادة "حقيقية" عن هذه السياسات عبر الزمن، وهي إفادة يمكن أن تأخذ هي نفسها شكل حكاية أخرى. لكن التسليم بإمكانية هذه الحكاية الأخرى يعني بدوره القبول بأن العملية التاريخية تتمتع ببعض الاستقلال في مواجهة الحكاية. إنه يعني التسليم بأن الحد الفاصل بين ما حدث وما قيل إنه حدث، على غموضه وعرضيته، ضروري.

ليست المسألة أن بعض المجتمعات تميز بين الخيال والتاريخ على خلاف غيرها من المجتمعات، وإنما يكمن الفارق في نطاق الحكايات التي يجب على كيانات جمعية معينة أن تُخضِعها لاختباراتها الخاصة بالمصداقية التاريخية بسبب المصالح الداخلة في هذه الحكايات.

التاريخانية أحادية الموضع

سنكون على خطأ إذا ظننا أن مثل هذه الأوضاع تتطور بشكل طبيعي عن أهمية حادث أصلي. فالتصور الشائع عن التاريخ كتذكرة بخبرات الماضي المهمة مُضَلِل. النموذج نفسه معروف جيدا: التاريخ للكائن الجماعي كالتذكر للفرد، إنه الاستعادة الواعية بدرجة أو بأخرى للخبرات الماضية المحفوظة في الذاكرة. فإذا وضعنا التنويعات الكثيرة جانبا نستطيع أن نسمي هذا النموذج باختصار النموذج المخزني للذاكرة/ التاريخ.

المشكلة الأولى في نموذج المخزن هي عمره، العلم العتيق الذي يستند إليه. يفترض النموذج رؤية عن المعرفة كتذكر، وهي رؤية ترجع إلى أفلاطون، ويتحداها الآن الفلاسفة وعلماء المعرفة. فوق ذلك، فكرة ذاكرة الفرد التي استُقيت منها أصبحت محل تساؤل قوي من جانب باحثين من مختلف الأنواع منذ نهاية القرن التاسع عشر على الأقل. الذاكرة داخل هذه الرؤية تمثيلات مفردة محفوظة في حجرة خاصة، محتوياتها بصفة عامة دقيقة ويمكن

الوصول إليها حسب المشيئة. جعلت البحوث الحديثة كل هذه الافتراضات محل تساؤل. ليس التذكر دائما عملية استدعاء لتمثيلات عما حدث. يتضمن ربط رباط الحذاء ذاكرة [:خبرة سابقة عن كيفية ربطه–م]، لكن قليلون منا يدخلون في استدعاء صريح لصور في كل مرة نربط فيها أحذيتنا بشكل روتيني. سواء كان التمييز بين الذاكرة الصريحة والضمنية يتضمن نُظُم ذاكرة مختلفة أم لا فإن واقع أن مثل هذه الأنظمة مرتبطة ارتباطا لا فكاك منه في الممارسة يمكن أن يكون سببا إضافيا يفسر لماذا تتغير الذاكرة الصريحة. أيا كان الأمر هناك دليل على أن محتويات حجرتنا هذه لا هي ثابتة ولا متاحة حسب المشيئة[17].

فوق ذلك، إذا كانت هذه المحتويات كاملة فإنها لا تشكل تاريخا. لنأخذ مونولوجا يصف بالترتيب كل ذكريات فرد ما. سوف يبدو كنغمات متنافرة حتى بالنسبة لمن يحكي. وأكثر من ذلك هناك على الأقل إمكانية وجود أحداث لم يعرفها الفرد وقت حدوثها يمكن أن تكون قد لعبت دورا مهما في مسار حياته، ولكن لا يمكن حكايتها كخبرات يتم تذكرها. الفرد يستطيع فقط أن يتذكر ما يتكشف له revelation، لا الحدث نفسه. فربما أتذكر أنني قد ذهبت إلى اليابان بغير أن أتذكر الشعور بالوجود في اليابان. ربما أتذكر أنه قيل لي إن والديّ قد أخذوني إلى اليابان حين كان عمري ستة شهور. لكن في هذه الحالة، هل ما تكشف لي هو وحده الذي ينتمي إلى تاريخ حياتي؟ هل نستطيع بكل ثقة أن نستبعد من تاريخ المرء كل الأحداث التي لم يمر بخبرتها أو لم تتكشف له بعد، بما فيها مثلا تبنيه عند ميلاده؟ ربما يوفر التبني منظورا حاسما لسلاسل أحداث وقعت قبل تكشفه. والتكشُّف نفسه قد يؤثر على ذاكرة الحَكْاء الشخصية للحوادث التي وقعت قبله.

إذا كانت الذكريات كتاريخ للفرد مبنية [:تمر بعملية بناء وليست بالتالى انعكاسا مباشرا للواقع–م]، ولو بهذا المعنى المحدود، كيف يمكن تثبيت الماضي الذي يستعيده الأفراد؟ لا يملك نموذج التخزين إجابة على هذا السؤال. فالطبعتين الشعبية والأكاديمية لهذا النموذج، كلاهما يفترض الوجود المستقل لماض ثابت ويضعان الذاكرة كاستعادة لهذا المحتوى. لكن الماضي لا يوجد مستقلا عن الحاضر. بالفعل، الماضي لا يكون ماضيا إلا لأن هناك حاضر، تماما مثلما لا أستطيع أن أشير إلى شيء على أنه هناك إلا لأنني هنا. لكن ليس هناك شيء هو بطبيعته هناك أو هنا. بهذا المعنى ليس للماضي محتوى. الماضي – أو بشكل أدق الماضيَّة pastness [:ماضية حدث أو حقبة ما–م] – هي وضع. وبالتالي ليست هناك طريقة يمكن

بها أن نحدد الماضي كماض. دعنا الآن من واقعة أن معرفتي بأنني قد ذهبت ذات مرة إلى اليابان، أيا كان مصدر معرفتي، ربما لا تكون من نفس طبيعة تذكر الشعور بالوجود في اليابان، فالنموذج يَدَّعي أن كلا النوعين من المعلومات يوجد كماض سابق على استعادتي لأي منهما. لكن كيف أستعيدهما كماض بغير معرفة أو ذاكرة سابقة بما يشكل الماضيَّة؟

تتضاعف مشكلات تحديد ما ينتمي إلى الماضي عشرة أضعاف حين يقال عن هذا الماضي أنه جماعي. بالفعل، حين تُنقل معادلة الذاكرة– التاريخ إلى كيان جمعي، تضيف النزعة الفردية المنهجية ثقلها إلى الصعوبات المتأصلة في نموذج التخزين. ربما نحب أن نفترض لأغراض الوصف أن تاريخ حياة الفرد تبدأ بمولده. لكن متى تبدأ حياة الكيان الجمعي؟ في أية لحظة نضع بداية الماضي الذي يُراد استعادته؟ كيف نقرر – وكيف يقرر الكيان الجمعي – الأحداث التي يجب إدراجها والتي يجب استبعادها؟ فنموذج التخزين لا يفترض فقط الماضي الذي يجب تذكره، بل يفترض أيضا الذات الجمعية التي تقوم بالتذكر. المشكلة في هذا الافتراض المزدوج هي أن الماضي المبني نفسه داخل في تكوين الكيان الجمعي.

هل يتذكر الأوربيون والأمريكيون البيض اكتشاف العالم الجديد؟ لا أوربا كما نعرفها الآن ولا البياض whiteness كما نعرفه الآن قد وُجدا بحالتهما هذه عام 1492. كلاهما داخلان في تكوين هذه الكينونة المستعادة التي نسميها الآن الغرب، والتي بغيرها يصبح "الاكتشاف" غير قابل للتفكير فيه بشكله الحالي. هل يستطيع مواطنو كيبك Quebec الذين تقرر لوحات أرقام سياراتهم بفخر "إنني أتذكر"، أن يستعيدوا بالفعل ذكريات من دولة الاستيطان الفرنسية؟ هل يستطيع المقدونيون، أيا كان هؤلاء، أن يستدعوا الصراعات والآمال المتصلة بالنزعة الهيلينية الجامعة panhellenism؟ هل يستطيع أي إنسان في أي مكان أن يتذكر التحولات الجماعية الأولى للصرب إلى المسيحية؟ في هذه الحالات، وغيرها كثير، لم تكن الذوات الجمعية التي يُفترض أن تتذكر موجودة بهذه الحالة في زمن الأحداث التي تَدَّعي أنها تتذكرها. بالأحرى يكون تَكَوُّنها كذوات مصاحبا دائما لخلقها المستمر للماضي. وبوصفها كذلك فإنها لا تتجاوز مثل هذا الماضي: إنها معاصِرة له.

وحتى حين تكون الاستمراريات التاريخية غير قابلة للمساءلة فإننا لا نستطيع بأية حال أن نفترض معامل ارتباط بسيط بين شدة الأحداث كما حدثت وقيمتها بالنسبة للأجيال التي ترثها من خلال التاريخ. توفر الدراسة المقارنة للعبودية في الأمريكتين مثالا جذابا على أن ما

نسميه غالبا "ميراث الماضي" قد لا يكون شيئا ورّثه هذا الماضي نفسه.

للوهلة الأولى يبدو واضحا أن أهمية العبودية في الولايات المتحدة تأتي من فظائع الماضي. فتجري إثارة ذلك الماضي باستمرار كنقطة انطلاق لجرح متنام وكتفسير ضروري لأشكال عدم المساواة الجارية التي يعاني منها السود. إنني آخر من ينكر أن عبودية العرَب كانت خبرة أحدثت جروحا تركت ندوبا قوية في كل أنحاء الأمريكتين. لكن خبرة الأمريكيين الأفارقة خارج الولايات المتحدة تتحدى الربط المباشر بين جروح الماضي والأهمية التاريخية.

في سياق نصف الكرة [الغربي–م] استوردت الولايات المتحدة "عددا قليلا نسبيا من الأفارقة المستعبدين قبل وبعد الاستقلال. خلال أربعة قرون جلبت تجارة العبيد ما لا يقل عن عشرة ملايين عبد إلى العالم الجديد. وقد عمل العبيد وماتوا في الكاريبي لمدة قرن قبل استيطان جيمستاون Jamestown وفرجينيا. وقد استقبلت البرازيل، وهي المنطقة التي استمرت فيها العبودية أطول وقت، نصيب الأسد من العبيد الأفارقة، حوالي أربعة ملايين. واستوردت منطقة الكاريبي ككل عبيدا أكثر حتى من البرازيل، انتشروا بين مستعمرات مختلف القوى الأوربية. ومع ذلك كانت واردات العبيد عالية في كل منطقة من الكاريبي، خصوصا جُزُر [زراعة قصب] السكر. وبالتالي استوردت جزيرة المارتنيك Martinique الكاريبية الفرنسية، وهي أرض صغيرة المساحة أقل من ربع مساحة لونج أيلاند Long Island، عبيدا أكثر من كل الولايات المكوِّنة للولايات المتحدة مجتمعة[18]. لا شك أن الولايات المتحدة في بدايات القرن التاسع عشر كان لديها عبيدا كريوليين Creole [: مخلطين من البيض والسود في الأمريكتين–م] أكثر من أي بلد أمريكي آخر، لكن هذا العدد كان بسبب التزايد الطبيعي. برغم هذا ما زلنا لا نستطيع أن نقول إن شدة العبودية في الولايات المتحدة من حيث المدة أو عدد الأفراد الذين شملتهم تفوق مثيلتها في البرازيل أو الكاريبي.

ثانيا، كانت العبودية لا تقل أهميتها في الحياة اليومية للمجتمع البرازيلي والمجتمعات الكاريبية وقد تزيد بالمقارنة بمجتمع الولايات المتحدة ككل. بصفة خاصة لم تكن جُزُر السكر البريطانية والفرنسية، من باربادوس وجامايكا القرن السابع عشر إلى سان دومينيج Saint-Domingue والمارتنيك في القرن الثامن عشر مجرد مجتمعات لديها عبيد، بل كانت مجتمعات عبيد. فالعبودية حددت تنظيمها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي: كانت العبودية منطق وجودها. والناس الذين عاشوا هناك، سواء كانوا أو لم يكونوا عبيدا، عاشوا

لأنه كان هناك عبيد. قد يكون المعادل الشمالي في كل الولايات المتحدة القارية يشبه ولاية آلاباما وقت ذروة ازدهار [زراعة] القطن فيها.

ثالثا، لا حاجة إلى القول بأن المعاناة البشرية قابلة للقياس لنؤكد أن ظروف العبيد المادية لم تكن أفضل خارج الولايات المتحدة عن ظروفهم داخل حدودها. وبرغم الادعاءات الأبوية فإننا نعرف أن سادة الولايات المتحدة لم يكونوا أكثر إنسانية من أمثالهم البرازيليين أو الكاريبيين. لكننا نعرف أيضا أن الضريبة الإنسانية للعبودية، الجسدية والثقافية، كانت مرتبطة بشدة بمقتضيات الإنتاج، خصوصا نظام العمل. وقد فرضت ظروف العمل بصفة عامة توقعا أقل للعُمر المتوسط ومعدلات وفيات أعلى ومعدلات مواليد أقل كثيرا بين العبيد الكاريبيين والبرازيليين بالمقارنة بزملائهم في الولايات المتحدة [19]. من وجهة النظر هذه كان قصب السكر معذِّب العبيد الأكثر سادية.

باختصار هناك كتلة من الأدلة كبيرة بما يكفي لتدعيم ادعاء إمبيريقي متواضع: لا يمكن أن يقال بأي حال أن أثر العبودية من حيث ما حدث بالفعل أقوى في الولايات المتحدة من أثرها في البرازيل والكاريبي. لماذا إذن كانت الأهمية الرمزية للعبودية كجرح وكذلك الأهمية التحليلية للعبودية كتفسير اجتماعي تاريخي أكثر انتشارا بكثير جدا اليوم في الولايات المتحدة مما هي في البرازيل أو الكاريبي؟

ربما يكمن جزء من الإجابة في الطريقة التي انتهت بها العبودية في الولايات المتحدة: حرب أهلية يبدو أن عدد البيض الذين لاموا العبيد عليها أكبر من عدد من لاموا أبراهام لنكولن Abraham Lincoln - الذي تظل دوافعه الخاصة في المشروع على العكس محل خلاف. وربما يكمن جزء آخر من الإجابة في مصير ذرية العبيد، ولكن هذا في حد ذاته ليس قضية من قضايا "الماضي". فدوام العنصرية في الولايات المتحدة ليس ميراثا للعبودية بقدر ما هو ظاهرة حديثة جددتها أجيال من المهاجرين البيض الذين كان أسلافهم على الأرجح يخضعون للعمل الإجباري في وقت أو آخر في أراضي القارة الأوربية.

وبالفعل، لم يؤمن كل السود الذين شهدوا العبودية بأنها ميراث يجب عليهم وعلى أطفالهم أن يحملوا عبأه إلى الأبد [20]. كذلك لم تكن العبودية بعد التحرير بنصف قرن تيمة أساسية عند المؤرخين البيض، وإن كان ذلك لأسباب أخرى. فالكتابة التاريخية في

الولايات المتحدة أنتجت لحظات صمتها الخاصة بشأن عبودية الأمريكان الأفارقة، لأسباب ربما لا تختلف كثيرا عن أسباب زملائهم البرازيليين. في وقت أسبق من القرن الحالي [:القرن العشرين] كان هناك سود وبيض في أمريكا الشمالية تناقشوا بشأن كل من الأهمية الرمزية والتحليلية للعبودية بالنسبة للحاضر الذي كانوا يعيشون فيه[21]. توحي هذه المناقشات بأن الأهمية التاريخية لا تأتي مباشرة من الأثر الأصلي لحدث، أو من نمط نقشه **inscription**، أو حتى استمرارية هذا النقش.

الجدل بشأن الآلامو أو الهولوكوست أو دلالة العبودية في الولايات المتحدة لا يشمل فقط المؤرخين المحترفين ولكن أيضا قادة عرقيين ودينيين وساسة وصحفيين وجمعيات متنوعة في المجتمع المدني، بالإضافة إلى مواطنين مستقلين ليسوا جميعا من النشطاء. هذا التنوع في الرواة هو أحد المؤشرات الكثيرة على أن نظريات التاريخ لديها رؤية محدودة للغاية لحقل الإنتاج التاريخي. فهي تستخف بشكل هائل بحجم وأهمية وتعقيد المواضع المتداخلة التي يتم إنتاج التاريخ فيها، خصوصا خارج العالم الأكاديمي[22].

تختلف قوة حرفة التاريخ من مجتمع لآخر. وحتى في المجتمعات عالية التعقيد حيث يكون ثقل الحرفة ملحوظا لم يشكل إنتاج المؤرخين جسما مغلقا. بالأحرى يتفاعل هذا الإنتاج مع أعمال الأكاديميين الآخرين، لكنه يتفاعل أيضا تفاعلا مهما مع التاريخ الذي يتم إنتاجه خارج الجامعات. وبالتالي لا يتم تنشيط الوعي الموضوعاتي **thematic** بالتاريخ فقط عن طريق الأكاديميين المعترف بهم. فنحن جميعا مؤرخون هواة بدرجات مختلفة من الوعي بإنتاجنا. ونحن أيضا نتعلم التاريخ من هواة مثلنا. فالجامعات والمطبوعات الجامعية ليست هي المركز الوحيد لإنتاج الحكاية التاريخية. فمبيعات الكتب في متجر الهدايا في الآلامو تفوق حتى مبيعات قبعات جلد الراكون، منها نصف دستة عناوين بأقلام مؤرخين هواة تجلب أكثر من 400 ألف دولار سنويا. فكما يرى مارك فيرو **Marc Ferro**، التاريخ له بيوت كثيرة وليس الأكاديميون معلمي التاريخ الوحيدين في الأرض[23].

يتعلم معظم الأوربيين والأمريكيين الشماليين دروس التاريخ الأولى من وسائل الإعلام التي لا تخضع للمعايير التي وضعتها المجلات العلمية أو المنشورات الجامعية أو لجان مناقشة رسائل الدكتوراه. فقبل زمن طويل من قراءة المواطن المتوسط لأعمال المؤرخين الذين يضعون معايير اليوم للزملاء والطلبة، يتصلون بالتاريخ من خلال الاحتفالات وزيارة المعالم التاريخية

والمتاحف والأفلام والأعياد الوطنية وكتب المدرسة الابتدائية. ولا شك أن ما يتعلمونه هناك يدعمه أو يحوره أو يتحداه الباحثون العاملون في البحوث الأولية. وكلما واصل التاريخ تماسكه مهنيا، وكلما زادت سرعة المؤرخين في تحوير أهدافهم وصقل أدوات تحقيقهم التاريخي كلما زاد تأثير التاريخ الأكاديمي، ولو بطريقة غير مباشرة.

لكن دعونا لا ننسى مدى هشاشة ومحدودية وحداثة هذه الهيمنة الظاهرة. دعونا لا ننسى أنه إلى وقت قريب تماما، وفي أجزاء كثيرة من الولايات المتحدة، كان التاريخ الوطني وتاريخ العالم عبارة عن حكاية تدور حول العناية الإلهية لها ملمح ديني قوي. فكان تاريخ العالم يبدأ بالخلق، المفترض أن تاريخه معروف جيدا، ويواصل عبر "القدر الواضح" Manifest Destiny [:فكرة قَدَر الولايات المتحدة أن تتوسع لخير العالم، سواء في القارة نفسها أو في العالم ككل لاحقا–م]، باعتباره متفقا تماما مع بلد كان محط اهتمام العناية الإلهية. ولم ينبذ العلم الاجتماعي الأمريكي حتى الآن الإيمان باستثنائية الولايات المتحدة التي تخللت ميلادها وتطورها[24]. بالمثل لم تُسكِت الاحترافية الأكاديمية بُعدَ التاريخ القائم على فكرة الخلق، والذي ما زال حيا في جُزُر داخل نظام المدارس.

ربما لا يكون لنظام المدرسة الكلمة الأخيرة في أية قضية، لكن محدودية كفاءتها سلاح ذو حدين. من منتصف الخمسينيات إلى منتصف الستينيات تَعَلَّم الأمريكيون من الأفلام والتليفزيون عن تاريخ أمريكا الاستعمارية والغرب الأمريكي أكثر مما تعلموه من الكتب المدرسية. هل تتذكر الآلامو؟ كان هذا درس في التاريخ قدمه جون وين John Wayne [بطل أفلام رعاة بقر أمريكية عديدة–م] على الشاشة. وكان دافي كروكيت Davy Crockett شخصية تليفزيونية أولا، ثم أصبحت وجها تاريخيا مهما، لا العكس[25]. وقبل التزام هوليود الطويل بتاريخ رعاة البقر والرواد، وبعده، تولت كتب الكومكس [الرسوم المتتالية–م] لا المراجع، والأغاني الريفية لا الجداول الزمنية، سد الفجوات التي تركتها أفلام رعاة البقر westerns. وحينئذ، كما هو الحال الآن، تعلم الأطفال الأمريكيون وعدد قليل للغاية من الشباب في أماكن أخرى تلخيص أجزاء من ذلك التاريخ في تيمة؛ عن طريق لعبة الكاوبوي والهنود [الحُمر].

وأخيرا، من المفهوم أن الطائفة الحرفية [:المؤرخين المحترفين] تعكس التقسيمات السياسية والاجتماعية في المجتمع الأمريكي. ومع ذلك لا تستطيع الطائفة الحرفية، بفعل ادعاءاتها

الاحترافية، أن تعبر عن وجهات نظرها السياسية بصفتها هذه - على العكس تماما من النشطاء واللوبيهات. لذلك، ويا للعجب، كلما كانت قضية ما أكثر أهمية لقطاعات معينة من المجتمع المدني، كلما تم سحق تفسيرات الوقائع التي يقدمها معظم المؤرخين المحترفين. بالنسبة لمعظم الأفراد المشاركين في الجدالات حول الاحتفال بخمسمائة سنة على رحلة كولومبوس، أو معرض "الحقيقة الأخيرة" في [معهد] سميثونيان Smithsonian [:معهد في واشنطن أقامه الكونجرس وتتبعه الآن المتاحف القومية-م] عن إينولا جاي Enola Gay [اسم الطائرة التي ألقت القنبلة الذرية-م] وهيروشيما، أو الكشف عن جبانات العبيد، أو بناء نُصُب فيتنام التذكاري، تبدو العبارات التي ينتجها المؤرخون في الغالب ماسخة أو غير متصلة بالموضوع. في هذه الحالات وحالات أخرى كثيرة يبحث هؤلاء الذين يعني لهم التاريخ الكثير عن تفسيرات تاريخية على حواف العالم الأكاديمي، إن لم تكن خارجه كلية.

برغم ذلك، تجاهلت نظريات التاريخ الحقيقة القائلة بأن التاريخ يتم إنتاجه أيضا خارج العالم الأكاديمي. خلف اتفاق عريض - وحديث نسبيا - على موضع المؤرخ المحترف، يندر الاستكشاف العيني لنشاطات تحدث في مكان آخر ولكنها تؤثر بشكل دال على موضوع الدراسة [التاريخية-م]. لا شك أن مثل هذا التأثير لا يستجيب بسهولة للصيغ العامة، وهي مشكلة تُنَفِّر معظم المُنَظِّرين. لقد لاحظتُ أنه بينما يعترف معظم المنظِّرين في البداية بأن التاريخ يتضمن كلًا من العملية الاجتماعية وما يُحكى عن هذه العملية، تفضل نظريات التاريخ واقعيا جانبا واحدا، كما لو كان الجانب الآخر غير مهم.

واحدية الجانب هذه ممكنة لأن نظريات التاريخ نادرا ما تدرس بالتفصيل الإنتاج العيني لحكايات معينة. أحيانا يجري استحضار الحكايات كأمثلة توضيحية، أو في أفضل الأحوال كشف القناع عنها بتوضيح أنها نصوص، ولكن نادرا ما تشكل عمليات إنتاجها موضوعا للدراسة[26]. بالمثل سيُسَلِّم معظم الباحثين بأن الإنتاج التاريخي يحدث في مواضع كثيرة. لكن الوزن النسبي لهذه المواضع يتنوع وفقا للسياق، وتفرض هذه التنوعات على المُنَظِّر عبءَ العيني. وهكذا يمكن أن تقدم دراسة القصور الفرنسية كأماكن للإنتاج التاريخي دروسا توضيحية لفهم دور هوليود في الوعي التاريخي في الولايات المتحدة، لكن لا توجد نظرية مجردة يمكنها أن تضع بشكل مُسبق القواعد التي تحكم التأثير النسبي للقلاع الفرنسية والأفلام الأمريكية على التاريخ الأكاديمي الذي يتم إنتاجه في هذين البلدين.

كلما زاد عبء العيني ثقلا، كلما زادت احتمالية أن تتجاهله النظرية. وبالتالي تتوالى أفضل معالجات التاريخ الأكاديمي كما لو أن ما حدث في مواضع أخرى كان إلى حد كبير بلا أهمية تُذكر. ومع ذلك هل حقا يمكن اعتبار حقيقة أن تاريخ أمريكا يُكتب في نفس العالم الذي لا يريد فيه سوى قلة من الأولاد الصغار أن يكونوا هنودا [حُمرا] غير مهمة؟

تنظير الغموض وتتبع القوة power

غالبا ما يتم إنتاج التاريخ في سياق تاريخي محدد. والفاعلون التاريخيون هم أيضا حكاءون، والعكس بالعكس.

الجزم بأن الحكايات يتم إنتاجها دائما في التاريخ يقودني إلى اقتراح اختيارين. أولهما، أن أية نظرية عن الحكاية التاريخية يجب أن تعترف بكل من التمييز والتداخل بين العملية [التاريخية الاجتماعية—م] والحكاية. وبالتالي برغم أن هذا الكتاب [الذي نقرأ هنا ترجمة الفصل الأول منه—م] هو بالدرجة الأولى عن التاريخ كمعرفة وحكاية[27]، فإنه يتبنى بالكامل الغموض المتأصل في جانبيّ التاريخانية.

يشمل التاريخ كعملية اجتماعية أناسا لهم ثلاث قدرات متمايزة: (1) كفاعلين أو شاغلين لمواقع في بنية؛ (2) كفاعلين في حالة تَدَخُّل دائم في السياق؛ (3) كذوات، أي كأصوات واعية بصوتيتها. من الأمثلة الكلاسيكية لما أسميه فاعلين الشرائح والمجموعات التي ينتمي إليها الناس، مثل الطبقة والمكانة، أو الأدوار المرتبطة بها. فالعمال والعبيد والأمهات هم فاعلون[28]. ويستطيع تحليل العبودية أن يستكشف البنى الاجتماعية الثقافية والسياسية والاقتصادية والإيديولوجية التي تُعَرِّف مواقع مثل العبيد والسادة.

وأقصد بالفاعلين حزمة القدرات المحددة في الزمان والمكان بحيث يعتمد كل من وجودهم وفهمهم [كفاعلين—م] بشكل جوهري على الخصوصيات التاريخية. فأية مقارنة تاريخية بين عبودية الأفارقة الأمريكان في البرازيل وفي الولايات المتحدة، تتجاوز مجرد تقديم جدول إحصائي، يجب أن تتناول الخصوصيات التاريخية التي تحدد الأوضاع محل المقارنة وحكايات تاريخية تخاطب أوضاعا خاصة. وبهذا المعنى لا بد أن تتعامل مع الكائنات البشرية كفاعلين[29].

لكن الناس أيضا ذوات للتاريخ بنفس الطريقة التي يكون بها العمال فاعلو إضراب: إنهم يحددون الشروط ذاتها التي يمكن في إطارها وصف بعض الأوضاع. لننظر في إضراب كحدث تاريخي من وجهة نظر حكائية بحتة، أي بغير التدخلات التي نضعها عادة تحت عناوين من قبيل تأويل أو تفسير. لا توجد طريقة لوصف إضراب بغير جعل القدرات الذاتية للعمال جزءا مركزيا من الوصف[30]. من المؤكد أن مجرد تقرير غيابهم عن محل العمل لا يكفي. سنحتاج إلى تقرير أنهم وصلوا بشكل جماعي لقرار البقاء في المنزل في يوم يُفْتَرَض أنه يوم عمل. ويجب أن نضيف أنهم عملوا بشكل جماعي للتوصل إلى هذا القرار. لكن حتى مثل هذا الوصف، الذي يأخذ في الاعتبار وضع العمال كفاعلين، ليس وصفا وافيا لإضراب. فهناك بالفعل سياقات قليلة أخرى يمكن فيها أن يقدم مثل هذا الوصف شيئا آخر. فيمكن أن يكون العمال قد قرروا أنه إذا تجاوز سقوط الثلج عشرة بوصات الليلة لن يذهب أحدٌ منّا إلى العمل غدا. وإذا قبلنا سيناريوهات التلاعب أو أخطاء التفسير بين الفاعلين ستصبح الاحتمالات بلا حدود. وبالتالي تتطلب [كتابة–م] حكاية وافية عن إضراب تجاوز التعامل مع العمال كفاعلين لتدعي الوصول إلى العمال كذوات هادفة واعية بأصواتها الخاصة. إنها تحتاج إلى أصواتهم كمتكلمين، أو على الأقل تتجه إلى الاقتباس منهم. يجب على الحكاية أن تعطينا تلميحا لكل من أسباب رفض العمل والهدف الذي يعتقدون أنهم يسعون إليه – حتى لو كان هذا الهدف مقتصرا على إعلان الاحتجاج. لنضع ذلك على أبسط نحو: الإضراب لا يكون إضرابا إلا إذا كان العمال يعتقدون أنهم يقومون بإضراب. فالذاتية جزء لا يتجزأ من الحدث ومن أي وصف مُرْضٍ لهذا الحدث.

العمال يجب أن يعملوا أكثر مما يُضربوا. لكن القدرة على الإضراب لا يمكن أبدا فصلها بالكامل عن أوضاع العمال. بكلمات أخرى ليس الناس دائما ذوات يواجهون التاريخ بشكل مستمر كما قد يرغب بعض الأكاديميين، وإنما تكون القدرة التي بناء عليها يفعلون ليصبحوا ذواتا هي دائما جزء من وضعهم. تؤكد هذه القدرة الذاتية الغموض، لأنها تجعل الكائنات البشرية تاريخية بشكل مضاعف، أو بالأصح تاريخية بالكامل. وهي تجعلهم يشتبكون في نفس الوقت في عملية اجتماعية تاريخية وفي أبنية حكائية عن هذه العملية. والاختيار الأول لهذا الكتاب [:كتاب ترويو–م] هو اعتناق هذا الغموض المتأصل فيما أسميه جانبيّ التاريخانية.

الاختيار الآخر هو التركيز العيني على عملية الإنتاج التاريخي لا الاهتمام المجرد بطبيعة التاريخ. لقد قادنا البحث عن طبيعة التاريخ إلى إنكار الغموض وإلى اختيار بين أن نضع بدقة وفي كل الحالات الخط الفاصل بين العملية التاريخية والمعرفة التاريخية وإما أن نمزج في كل الحالات بين العملية التاريخية والحكاية التاريخية. وبالتالي هناك بين قطبي "الواقعية" الميكانيكية و"البنيوية" الساذجة مهمة أكثر جدية، ليست هي تحديد ما هو التاريخ – وهو هدف لا أمل فيه إذا صيغ بمصطلحات جوهرانية – ولكن كيف يعمل التاريخ. ذلك أن ما يكون عليه التاريخ يتغير مع الزمن والمكان، أو بعبارة أفضل، يكشف التاريخ نفسه من خلال إنتاج حكايات بعينها. أما الأمر المهم إلى أقصى حد فهو عملية وظروف إنتاج مثل هذه الحكايات. التركيز على تلك العملية هو وحده الذي يستطيع أن يكشف الطرق التي يتشابك بها جانبا التاريخانية في سياق معين. فقط من خلال هذا التطابق يمكن أن نكتشف الممارسة التفاضلية للقوة power التي تجعل بعض الحكايات ممكنة وتُسكِت حكايات أخرى.

يتطلب تتبع القوة رؤية للإنتاج التاريخي أغنى مما يَعترِف به معظم المُنَظِّرين. لا نستطيع أن نستبعد مقدما أيا من الفاعلين الذين يشاركون في إنتاج التاريخ أو أيا من المواضع التي قد يحدث فيها هذا الإنتاج. إلى جانب المؤرخين المحترفين نكتشف صُنَّاعا من أنواع مختلفة، هم عاملون في الحقل [:حقل إنتاج الحكايات التاريخية–م] بلا أجر أو غير معترف بهم، من سياسيين ودارسين وكُتَّاب قصص وصانعي أفلام وأعضاء مشاركين من الجمهور، يضخمون أو يُحَرِّفون أو يُقرون عمل المحترفين. بذلك نكسب رؤية أكثر تعقيدا للتاريخ الأكاديمي نفسه، نظرا لأننا لا نرى أن المؤرخين ينفردون بإنتاجه.

توسع هذه الرؤية الأكثر شمولا الحدود الزمنية لعملية الإنتاج. نستطيع أن نرى أن هذه العملية تبدأ مبكرا وتستمر إلى زمن متأخر عما يسلم به معظم المنظِّرين. فالعملية لا تتوقف مع الجملة الأخيرة لمؤرخ محترف نظرا لأنه من المرجح تماما أن يشارك الجمهور في التاريخ ولو بمجرد إضافة قراءته الخاصة للإنتاج البحثي وعنه. وربما كان الأهم أنه نظرا لأن التداخل بين التاريخ كعملية اجتماعية والتاريخ كمعرفة تداخُل سائل fluid : قد يَدخُل مشاركون في أي حدث في إنتاج حكاية عن ذلك الحدث قبل أن يصل المؤرخ بوصفه كذلك إلى المشهد. في الواقع قد تسبق الحكاية التاريخية التي يشغل فيها الحدث الواقعي مكانه وقوع الحدث نفسه، على الأقل نظريا، ولكن ربما في الممارسة أيضا. يرى مارشال صالينز

Marshall Sahlins أن أهل هاواي يقرأون مواجهتهم مع كابتن كوك Captain Cook [:مستكشف إنجليزي "اكتشف" استراليا، وقاد حملات لاكتشاف وضم مناطق في المحيط الهادي، آخرها إلى هاواي، حيث قُتل هناك في اشتباك مع أهلها عام 1779–م] كتاريخ لموت معروف مسبقا. ولكن مثل هذه الممارسات ليست محصورة في الشعوب التي بلا تاريخ. إلى أي حد تلائم حكايات نهاية الحرب الباردة التاريخ المُعَلَّب مسبقا عن الرأسمالية في دروع الفرسان [:المقاتلة–م]؟ يرى وليام لويس William Lewis أن أحد نقاط قوة رونالد ريجان السياسية قدرته على حفر مدة رئاسته داخل حكاية معلبة مسبقا عن الولايات المتحدة. وتوحي الخطوط العامة للإنتاج التاريخي العالمي عبر الزمن بأن المؤرخين المحترفين لا يضعون وحدهم إطار الحكاية التي تشغل فيها قصصهم موقعا. في معظم الأحيان كان شخص آخر قد دخل المشهد بالفعل ووضع دائرة لحظات الصمت(31).

هل هذه الرؤية الموسعة ما زالت تسمح بتعميمات صالحة عن إنتاج الحكاية التاريخية؟ الإجابة عن هذا السؤال هي بالتأكيد نعم، إذا كنا نوافق على أن مثل هذه التعميمات تعزز فهمنا لممارسات معينة، ولكنها لا توفر مخططات يُفترض أن الممارسة سوف تسير وفقا لها أو تقدم أمثلة عليها.

تدخل لحظات الصمت عملية انتاج التاريخ عند أربع نقط حاسمة: لحظة خلق الحقيقة الواقعة fact creation (صناعة المصادر)؛ لحظة تجميع الحقيقة الواقعة fact assembly (صنع الأرشيفات)؛ لحظة استعادة الحقيقة الواقعة fact retrieval (صنع الحكايات)؛ ولحظة الدلالة المُستعادة retrospective significance (صنع التاريخ في اللحظة النهائية).

هذه اللحظات أدوات مفهومية، تجريدات من المستوى الثاني [:تجريد من تجريدات–م] للعمليات التي تتغذى على بعضها البعض. وهي بذلك لا يُقصد بها توفير وصف واقعي لعمل أية حكاية مفردة. إنما هي تساعدنا على فهم لماذا لا تتساوى كل لحظات الصمت ولماذا لا يمكن تناولها – أو إعادة تناولها – بنفس الطريقة. بتعبير آخر، أية حكاية تاريخية هي حزمة خاصة من لحظات الصمت، نتيجة لعملية فريدة، وبالتالي ستختلف العملية المطلوبة لتفكيك لحظات الصمت هذه.

تعكس الاستراتيجيات الموظفة في هذا الكتاب هذه التنوعات. فكل حكاية من الحكايات التي عولجت في الفصول الثلاثة التالية [من كتاب المؤلف–م] تجمع أنواعا متنوعة من لحظات الصمت. في كل حالة تتقاطع لحظات الصمت هذه أو تتراكم عبر الزمن لتُنتِج مزيجا فريدا. وفي كل حالة أستعْمِل مدخلا مختلفا للكشف عن المواضعات conventions والتوترات داخل هذا المزيج.

في الفصل الثاني أرسم الخطوط العامة لصورة عبد سابق أصبح كولونيلا، هو الآن شخصية منسية في ثورة هايتي [:سلسلة انتفاضات وحروب ضد العنصرية في هايتي بين 1791 و1804–م]. كانت الأدلة المطلوبة لرواية قصته متاحة في المجموعة التي درستها برغم فقر المصادر. اكتفيت بإعادة ترتيب الأدلة لخلق حكاية جديدة. تكشف حكايتي البديلة بالتدريج عن لحظات الصمت التي دَفَنَت حتى الآن قصة الكولونيل.

موضوع الفصل الثالث هو إسكات الكتابة التاريخية الغربية بصفة عامة لثورة هايتي. يرجع الإسكات أيضا لعدم تكافؤ قوة إنتاج المصادر والأرشيفات والحكايات. لكن إذا كنتُ على حق في أن هذه الثورة على نحو ما حدثت لم يكن تصورها ممكنا، يكون عدم أهمية القصة منقوشا بالفعل في المصادر، بصرف النظر عما يكشفه من أمور أخرى. ليس لدينا هنا وقائع جديدة؛ ولا حتى وقائع مُهْمَلة. كان عليّ هنا أن أجعل لحظات الصمت تتحدث عن نفسها. وقد قمت بذلك بالمقارنة بين روح العصر وكتابات المؤرخين عن الثورة نفسها وحكايات عن تاريخ العالم، حيث تصبح فاعلية الصمت الأصلي ظاهرة للعيان بالكامل.

تقدم لي تيمة الفصل الرابع، وهي اكتشاف أمريكا، تركيبا آخر، وبالتالي تجبرني على تبني استراتيجية ثالثة. كان لديّ هنا وفرة في كلٍّ من المصادر والحكايات. حتى 1992 كان هناك شعور – وإن كان زائفا وحديثا – بالاتفاق العام على أهمية رحلة كولومبس الأولى. والمعتقدات الأساسية للكتابة التاريخية قد حُورت ودُعمت من خلال الاحتفالات العامة التي بدا أنها تعزز دلالة هذه المعتقدات. داخل هذا الجسم المفتوح على مصراعيه لم تَنْتُج لحظات الصمت حقا عن غياب الوقائع أو التفسيرات بقدر ما نَتَجَت عن الصراع على الاستحواذ على شخصية كولومبوس. هنا لم أقترح قراءة جديدة لنفس القصة كما فعلت في الفصل الثاني، أو حتى تفسيرات بديلة كما في الفصل الثالث، وإنما بَيَّنْتُ بالأحرى كيف أن الاتفاق المزعوم بشأن كولومبوس يخفي فعليا تاريخ صراعات. وتتصاعد الممارسة المنهجية

إلى الذروة في حكاية عن الاستحوازات المتنافسة على اكتشاف [الأمريكتين]. وتظهر لحظات الصمت بين ثنايا الصراعات بين المفسرين المتنوعين.

إذن لا يمكن دراسة إنتاج الحكاية التاريخية من خلال التتابع الزمني المحض للحظات صمتها. فاللحظات التي أميز بينها هنا تتطابق في الزمن الواقعي. فهي تبلور فحسب، كأجهزة كشف، جوانب من الإنتاج التاريخي الذي يكشف على أفضل نحو متى وأين تدخل القوة إلى الرواية.

لكن حتى هذه الصياغة مضلِّلة إذا كانت توحي بأن القوة توجد خارج القصة وبالتالي يمكن سد الطريق عليها أو استئصالها. تتبُّع القوة من خلال "اللحظات" المختلفة يساعدنا ببساطة على التشديد على الطبيعة العملياتية بشكل أساسي للإنتاج التاريخي، للإصرار على أن [سؤال] ما هو التاريخ أقل أهمية من [سؤال] كيف يعمل التاريخ؛ وأن القوة نفسها تعمل يدا بيد مع التاريخ؛ وأن ما يقال عن تفضيلات المؤرخين السياسية ضئيلة التأثير على معظم ممارسات القوة الواقعية. ويفيدنا هنا تحذير من فوكو: "لا أومن بأن سؤال/ من يمارس القوة؟/ يمكن الإجابة عنه ما لم تتم الإجابة في نفس الوقت عن ذلك السؤال الآخر/ كيف يحدث ذلك؟"(32).

القوة لا تدخل القصة مرة واحدة وإلى الأبد، بل في أوقات مختلفة ومن زوايا مختلفة. إنها تسبق الحكاية بالمعنى الدقيق وتشارك في خلقها وفي تفسيرها. وبالتالي تظل متصلة بالمسألة حتى إذا استطعنا أن نتخيل تاريخا علميا بالكامل، حتى إذا تخلصنا من تفضيلات المؤرخين وراهنَّا على طور منفصل بعد–وصفي **post–descriptive**. في التاريخ، القوة تبدأ عند المنبع.

تبدأ لعبة القوة في إنتاج حكايات بديلة مع الخلق المزدوج للوقائع والمصادر، لسببين على الأقل. الأول أن الوقائع لا تكون أبدا بلا معنى: فهي لا تُصبح بالفعل وقائع إلا لأنها مهمة بمعنى ما، ولو في الحد الأدنى. والثاني أن الوقائع لا تُخلق متساوية: فخلق الآثار هو دائما خلق للحظات صمت. بعض ما يحدث يُلاحَظ منذ البداية؛ وغيره لا. بعضه يترك علامات فيزيائية؛ وغيره لا يترك. ما حدث يترك آثارا، بعضها عيني تماما – مباني، جثث، إحصاءات سكانية، نُصُب تذكارية، يوميات، حدود سياسية – تحد من نطاق ودلالة أية حكاية تاريخية.

هذا هو أحد الأسباب الكثيرة التي تحُول دون تمرير أية قصة خيالية كتاريخ: تقوم مادية العملية الاجتماعية التاريخية (التاريخانية 1) بإعداد المنصة للحكايات التاريخية التي ستأتي في المستقبل (التاريخانية 2).

مادية هذه اللحظة الأولى واضحة للغاية بحيث يعتبرها البعض منا أمرا مسلما به. إنها لا تتضمن أن الوقائع موضوعات بلا معنى تنتظر اكتشافها تحت خاتم لا زمني، ولكن، بشكل أكثر تواضعا، أن التاريخ يبدأ بأجسام ومصنوعات: أفكار حية وحفريات ونصوص ومباني[33].

كلما كبرت الكتلة المادية كلما سَهُلَ وقوعنا في فخها: المقابر الجماعية والأهرامات تُقَرِّب التاريخ بينما تجعلنا نشعر بضآلتنا. فالقلعة والحصن وميدان المعركة والكنيسة، كل هذا الأشياء أكبر منا، تملؤنا بواقعية الحيوات الماضية، وتبدو لنا وكأنها تتحدث عن ضخامة نعرف عنها القليل باستثناء أننا جزء منها. إنها صلبة بحيث يستحيل إغفالها، ورائعة بحيث يستحيل أن تكون محايدة، إنها غموض التاريخ. إنها تعطينا القوة للمسها، ولكن ليس لإمساكها بثبات في أيدينا – ومن هنا سحر جدرانها المتآكلة. إننا نشك في أن عينيها تخفي أسرارا من العمق بحيث أنه ما من وحي يمكن أن يبدد لحظات صمتها. إننا نتخيل الحيوات تحت مدافع الهاون، ولكن كيف ندرك نهاية صمت بلا قاع؟

هوامش الفصل الخامس

(*) هذه ترجمة الفصل الأول من كتاب: إسكات الماضي: القوة وإنتاج التاريخ: Michel-Rolph Trouillot, Silencing the Past: Power and the Production of History (Beacon Press, Boston 1995).

والفصل بعنوان: .The Power in the Story

(1) كانت نظريات التاريخ التي ولّدت عددا هائلا من المناقشات والنماذج والمدارس الفكرية منذ أوائل القرن التاسع عشر على الأقل موضوعا لعدد من الدراسات والمختارات والملخصات. انظر: Henri-Irenee Marrou, De la Connaissance historiqué (Paris: Seuil, 1975 [1954]); Patrick Gardiner, ed., The Philosophy of History (Oxford: Oxford University Press, 1974); William Dray, On History and Philosophers of History (Leiden, New York: Brill, 1989); Robert Novick, That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). إنني واثق من أن كثيرا من عمليات مفهمة التاريخ تميل إلى تفضيل جانب واحد من التاريخانية على الآخر؛ وأن معظم المناقشات عن طبيعة التاريخ تنبثق بدورها من طبعة أو أخرى من أحادية الجانب هذه؛ وأن أحادية الجانب هذه نفسها ممكنة لأن معظم نظريات التاريخ قد بُنيت بغير انتباه كبير لعملية إنتاج الحكايات التاريخية.

وقد حاول كثير من الكُتّاب أن يشقوا طريقا بين القطبين الموصوفين هنا. في هذا الكتاب، يتقاطع عدد من الأفكار الجزئية، وليس دائما عن طريق الاقتباس المباشر، مأخوذة من كتاب الثامن عشر من بروميير لماركس Marx the Eighteenth Brumaire، وكتابات لجان شيسنو Jean Chesnaux ومارك فيرو Marc Ferro وميشيل دو سرتو Michel de Certeau ودافيد و. كوهن David W. Cohen وراناجيت جوها Ranajit Guha وكرزيستوف بوميان Krzysztof Pomian وآدام شاف Adam Schaff وتزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov. أنظر: Jean Chesneaux, Du Passé faisons table rase (Paris: F. Maspero, 1976); David W. Cohen, The Combing of History (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Michel de Certeau, L'Ecriture de l'histoire (Paris: Gallimard, 1975); Marc Ferro, L'Histoire sous surveillance (Paris: Calmann-Levy, 1985); Ranajit Guha, "The Prose of Counter Insurgency," Subaltern Studies, vol. 2, 1983; Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (London: G. Allen & Unwin, 1926); Krzysztof Pomian, L'Ordre du temps (Paris: Gallimard, 1984); Adam Schaff, History and Truth (Oxford: Pergamon Press, 1976); Tzvetan Todorov, Les Morales de l'histoire (Paris: Bernard (Grasset, 1991

(2) Todorov, Its Morales, 129-130

(3) Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973); Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978); The Content of the Form: Narrative Discourse and Historic Representation (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, (1987

(4) في الواقع، كل حكاية يجب أن تجدد هذا الادعاء مرتين. من وجهة نظر إجرائها أو إجراءاتها المباشرة، تطرح

الحكاية ادعاءً بالمعرفة: أن ما قيل إنه قد حدث يقال إنه معروف أنه حدث. وكل مؤرخ يأتي بحكاية معها شهادة تشهد بصحتها، مهما كانت محدوديتها. ومن وجهة نظر الجمهور، يجب أن تمر الحكاية التاريخية باختبار القبول، مما يزيد ادعاء المعرفة قوة: ما قيل إنه حدث، آمنوا بأنه حدث.

(5) للاطلاع على مناقشة للاختلافات بين الرواية الخيالية والاختلاق والكتابة التاريخية وأنواع ادعاء الحقيقة المختلفة، أنظر: Todorov, Les Morales, 130-169. وانظر أيضا الفصل الخامس [من الكتاب الذي ينتمي له هذا الفصل، وهو غير مترجم هنا– م] بشأن صحة الحكاية.

(6) Pomian, L'Ordre du temps, 109-111

(7) الإثباتات هي بُنَى جرى تقعيدها لغويا، يعبر من خلالها المتحدثون عن التزامهم بموقف في ضوء الإثباتات المتاحة. أنظر مثلا: David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, 3d ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 127. يمكن أن يكون الاختلاف في التنميط المعرفي بين الشاهد وغير الشاهد مطلبا يخص التعقيد اللغوي.

(8) Arjun Appadurai, "The Past as a Scarce Resource," Man 16 (1981): 201-219

(9) للإطلاع على تطورات هذه المناقشة، أنظر: Paula Brown and Donald E Tuzin, editors, The Ethnography of Cannibalism (Washington, D.C.: Society for Psychological Anthropology, 1983); Peter Hulme, Colonial Encounters (London and New York: Methuen, 1986); and Philip P. Boucher, Cannibal Encounters (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992).

(10) Ralph W. Steen, Texas: A Story of Progress (Austin: Steck, 1942), 182; Adrian N. Anderson and Ralph Wooster, Texas and Texans (Austin: Steck-Vaughn, 1978), 171

(11) تعتمد هذه القائمة الجزئية للـ"حقائق" المتنازع عليها وفهمي للجدل عن الآلامو على مصادر شفوية ومكتوبة. فقد أجرت مساعدتي ربيكا بنيت Rebecca Bennette لقاءات تليفونية مع جايل لفنج بارنز Gail Loving Barnes من "أخوات جمهورية تكساس"، وجاري ج. (جاب) جابهارت Gary J. (Gabe) Gabehart من "مجلس العلاقات القبلية". شكرا لهما وكذلك لكارلوس جويرا Carlos Guerra على تعاونهم. وتتضمن المصادر المكتوبة مقالات في الصحف المحلية، خصوصا سان أنطونيو اكسبرس نيوز، التي تنشر عامود جويرا: (Carlos Guerra, "Is Booty Hidden Near the Alamo?" San Antonio Light, 22 August 1992; Carlos Guerra, "You'd Think All Alamo Saviors Look Alike," San Antonio Express News, 14 February 1994; and Robert Rivard, "The Growing Debate Over the Shrine of Texas Liberty," San Antonio Express News, 17 March 1994). وتشمل أيضا نشرات أكاديمية: Edward Tabor Linenthal, `A Reservoir of Spiritual Power: Patriotic Faith at the Alamo in the Twentieth Century," Southwestern Historical Quarterly 91 (4) (1988): 509-31; Stephen L. Hardin, "The Felix Nunez Account and the Siege of the Alamo: A Critical Appraisal," Southwestern Historical Quarterly 94 (1990): 65-84، وكذلك كتاب محل جدل: Jeff Long, Duel of Eagles: The Mexican and the U.S. Fight for the Alamo (New York: William Morrow, 1990)

(12) Arthur A. Butz, "The International `Holocaust' Controversy," The Journal of Historical Review (n.d.): 5-20; Robert Faurisson, "The Problem of the Gas Chambers," Journal of Historical Review (1980)

(13) Pierre Vidal-Naquet, Les Assassins de la mémoire: "Un Eichmann de papier" et Autres essais sur le révisionnisme (Paris: La Découverte, 1987); Jean-Claude Pressac, Les Crématoires

d'Auschwitz: La machinerie de meurtre de masse (Paris: CNRS, 1993); Deborah E. Lipstadt, Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory (New York: The Free Press, 1993); Faurisson, "The Problem of the Gas Chambers"; Mark Weber, "A Prominent Historian Wrestles with a Rising Revisionism," Journal of Historical Review 11 (3) (1991): 353-359

تقدم الفوارق بين هذه التفنيدات دروسا في الاستراتيجيات التاريخية. فكتاب برساك Pressac يواجه مباشرة تحدي المراجعين [:الذين يعيدون دراسة أو إثارة قضية بما يعرض الرؤية المستقرة أو السائدة للتشكيك – م].بمعاملة الهولوكوست كأي خلاف تاريخي آخر والتعامل مع الحقائق، والحقائق فقط. إنها الطريقة الأكثر "أكاديمية" على الموضة القديمة. فهناك نحو 300 هامش للإحالات الأرشيفية وصور كثيرة ورسوم بيانية وجداول توثق لآله الموت الهائلة التي أقامها النازيون. تتخذ ليبشتات Lipstadt موقفا يقول أنه لا يجب الجدل بشأن "الحقائق"، لأن هذا الجدل يضفي الشرعية على نزعة المراجعة؛ وتفضل أن تشتبك مع المراجعين بشكل جدالي بشأن دوافعهم السياسية، وهو أمر يبدو لي أقل إضفاء للشرعية ويتطلب تلميحات عديدة إلى جدالات عينية. يرفض فيدال–ناكيه Vidal-Naquet عن وعي القول بأن الجدل بشأن "الحقائق" والإيديولوجيا منفصلان عن بعضهما البعض. وبرغم أنه يتجنب ذكر أسماء، فإنه يعبر باستمرار عن غضبه الأخلاقي، ليس فقط تجاه الرواية المراجعة، ولكن أيضا تجاه الهولوكوست. لن تكون ثمة مراجعة إذا لم يكن هناك هولوكوست. تترك له هذه الاستراتيجية مساحة لنقد منهجي وسياسي معا لنزعة المراجعة، وتجد إمبريقيٍ بشأن الحقائق التي اختار أن يجادل بشأنها. يتجنب فيدال–ناكيه أيضا فخ الاستثناء اليهودي، الذي يمكّن أن يؤدي بسهولة إلى رؤية التاريخ كثأر ويبرر استعمال رواية الهولوكوست وإساءة استعمالها: أوشفيتز لا تستطيع أن تفسر صبرا وشاتيلا.

(14) كما أشرتُ، هناك تنوع واسع في وجهات النظر التي عبر عنها المراجعون، لكن السنوات الخمس عشرة الأخيرة شهدت تحولا إلى موقف أكثر أكاديمية، سأعود إليه لاحقا.

(15) White, The Content of Form

(16) انظر: See Hayden White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth," in Probing the Limits of Representation, S. Friendlander, ed., (Berkeley: University of California Press, 1992), 37-53

(17) Ebbinghaus, Memory: A Contribution to Experimental Psychology (New York: Dover, 1964 [18851]; A. J. Cascardi, "Remembering," Review of Metaphysics 38 (1984): 275-302; Henry L. Roediger, "Implicit Memory: Retention Without Remembering," American Psychologist 45 (1990): 1043-1056; Robin Green and David Shanks, "On the Existence of Independent Explicit and Implicit Learning Systems: An Examination of Some Evidence," Memory and Cognition 21 (1993): 304-317; D. Broadbent, "Implicit and Explicit Knowledge in the Control of Complex Systems," British Journal of Psychology 77 (1986): 33-50; Daniel L. Schackter, "Understanding Memory: A Cognitive Neuroscience Approach," American Psychologist 47 (1992): 559-569; Elizabeth Loftus, "The Reality of Repressed Memories," American Psychologist 48 (1993): 518-537

(18) لا تشمل أرقام الولايات المتحدة مستعمرة لوزيانا Lousiana. للاطلاع على رواية ومصادر بشأن هذه التقديرات، انظر: Philip Curtin, The Atlantic Slave Trade: A Census (Madison: University of Wisconsin Press, 1969). ولا تُلغي التحديثات التالية لأرقام كورتن Curtin عن صادرات العبيد من أفريقيا مصداقية الصورة العامة التي يقدمها عن الواردات عبر الأمريكتين.

(19) Robert William Fogel and Stanley L. Engerman, Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery (Boston: Little, Brown, 1974); B. W. Higman, Slave Populations of the British Caribbean, 1807-1834 (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984); Ira Berlin and Philip D. Morgan, eds., Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Life in the Americas (Charlottesville: The University Press of Virginia, 1993); Robert William Fogel, Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery (New York: W. W. Norton, 1989)

(20) W. E. B. Du Bois, Some Efforts of American Negroes for Their Own Social Betterment (Atlanta: The Atlanta University Press, 1898); Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880 (New York: Russell and Russell, 1962); Eric Foner, Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877 (New York: Harper & Row, 1988).

(21) E.g., Du Bois, Black Reconstruction; Edward Franklin Frazier, Black Bourgeoisie (Glencoe: Free Press, 1957); Melville J. Herskovits, The Myth of the Negro Past (Boston: Beacon Press, 1990 [1941]); Gunnar Myrdal, An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy (New York, London: Harper & Bros. 1944).

(22) يلاحظ بول ريكور Paul Ricoeur عن حق أن كلا من الوضعيين المنطقيين [مدرسة بريطانية فلسفية- م] وخصومهم قد دشنوا وواصلوا جدلهم الطويل عن طبيعة المعرفة التاريخية بغير اهتمام يذكر بالممارسة الفعلية للمؤرخين: Paul Ricoeur, Time and Narrative, vol. 1, trans. Kathleen Mclaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 95. ويستعمل ريكور نفسه أعمال المؤرخين الأكاديميين بوفرة، من أوربا والولايات المتحدة. وهناك كُتاب جُدُد يستعملون الأعمال التاريخية السابقة والمعاصرة، بدرجات مختلفة من التركيز على مدارس [تاريخية] أو بلدان بعينها، واستطرادات متنوعة بشأن العلاقة بين تطور التاريخ وتطور الأشكال الأخرى المختلفة المُمأسسة للمعرفة. انظر: De Certeau, L'Écriture; François Furet, L'Atelier de l'histoire (Paris: Flammarion, 1982); Joyce Appleby, Lynn Hunt, and Margaret Jacob, Telling the Truth about History (New York: W. W. Norton, 1994). مثل هذه الأعمال تقرّب النظرية بشكل أكبر من الممارسة الواقعية، ولكن هل الإنتاج التاريخي محصور في ممارسة المؤرخين المحترفين؟ أولا، من وجهة نظر فينومينولوجية، يمكن القول بأن كل البشر لديهم وعي قبل-فكري بالتاريخ يعمل كخلفية لخبرتهم بالصيرورة الاجتماعية. انظر: David Carr, Time, Narrative, and History (Bloomington: Indiana University Press, 1986). وثانيا، والأكثر أهمية لغرضنا هنا، أن التاريخ الروائي لا يقتصر إنتاجه على المؤرخين المحترفين. انظر: Cohen, The Combing of History; Ferro, L'Histoire sous surveillance; Paul Thompson, The Myths We Live By (London and New York: Routledge, 1990)

(23) Ferro, L'Histoire sous surveillance

(24) Dorothy Ross, The Origins of American Social Science (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994).

(25) لقد ساهم كروكت Crocket نفسه في تصور الآخرين له كبطل، بدءا بكتابة سيرته الشخصية. لكن أهميته التاريخية ظلت محدودة إلى أن أصبح شخصية قومية بعد ظهور المسلسل التليفزيوني وفيلم جون وين John Wayne "الآلامو" عام 1960.

(26) هناك استثناءين بارزين، كل بطريقته، هما: Cohen's The Combing, Ferro's L'Histoire sous surveillance, and de Certeau's L'Écriture de l'histoire

(27) بالفعل، من هنا فصاعدا سأستعمل كلمة "تاريخ" في معظم المرات بالدرجة الأولى بهذا المعنى في الذهن. وسأحتفظ بتعبير "العملية الاجتماعية التاريخية" للجانب الآخر من التمييز.

(28) أطلق على شاغلي مثل هذه المواضع البنيوية وغيرها كلمة "فاعلين"، للإشارة من البداية إلى رفض ثنائية البنية/ الفاعلية. المواضع البنيوية هي في نفس الوقت تُمكّن وتحدّد.

(29) انظر: Alain Touraine, Le Retour de l'acteur (Paris: Gallimard, 1984), 14-15

(30) إنني أتوسع هنا معتمدا على: W. G. Runciman, A Treatise on Social Theory, vol. I: The Methodology of Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 31-34

(31) Ferro, L'Histoire sous surveillance; Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in Early History of the Sandwich Islands Kingdom (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981); Hélène Carrère d'Encausse, La Gloire des nations, ou, la fin de l empire soviétique (Paris: Fayard, 1990); Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992); William F. Lewis, "Telling America's Story: Narrative Form and the Reagan Presidency," Quarterly Journal of Speech 73 (1987): 280-302

(32) Michel Foucault, "On Power" (original interview with Pierre Boncenne, 1978) in Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, ed. Lawrence D. Kritzman (New York and London: Routledge, 1988), 103

(33) لا يفلت التاريخ الشفاهي من هذا القانون. ولكن استثناءً، في حالة النقل الشفاهي تظل لحظة خلق الواقعة محمولة في أجساد الأفراد أنفسهم الذين يشاركون في النقل. انظر: The source is alive



الفصل السادس

العلاقات الاجتماعية لإنتاج التاريخ(*)

جون دافيز

حين يعلن مذيع الراديو في برنامج ثرثرة صباحي أن مجلس بارنسلي Barnsley سوف يصنع التاريخ اليوم، فإنه يعني أن المجلس سيفعل شيئا ذو دلالة وغير عادي ومُستَحْدَث. إنه لا يعني أن المجلس سيعطينا رواية تاريخية عن شيء ما أو سيكتب نصا تاريخيا. بصفة عامة يفصل المتحدث باللغة الإنجليزية بين معنيين لكلمة تاريخ (هما الحدث والنص). صناعة تاريخ بالحرف الكبير تختلف عن صناعة تاريخ بالحرف الصغير، برغم أن المذيع يخمن أن ما يوشك أن يفعله المجلس، أيا كان، سيظهر في كتب التاريخ مستقبلا. مع ذلك المعنيان مرتبطان بالفعل. الناس يمنحون الأحداث معنى[1]، وحينئذ يتخذون قراراتهم بشأن الأفعال الجارية، جزئيا في ضوء معرفتهم بالماضي، فيخلقون بذلك أحداثا تُمنح بدورها معاني...، وهكذا. بالطبع ليس التاريخ سوى أحد العوامل الكثيرة التي تساهم في القرارات المتَّخَذة بشأن الأفعال الجارية، كما أن مجمل مساحة صنع القرار محفوفة بالمشاكل؛ لكن الحجة هنا هي أن العلاقات الاجتماعية للناس الذين يصنعون التاريخ تحدد جزئيا المعنى الذي يُلحقوه بالأحداث: تختلف المنتجات النمطية (نصوص) للقرويين والقبليين بطرق يمكن تحديدها، وهذه بدورها تُنتج أفعالا مختلفة (أحداثا). "تاريخ الرجل العادي" هو التاريخ الذي يُنتجه ويستهلكه عامة الناس، وكذلك التاريخ الذي يكتبه أعضاء من نخبة الأكاديميين المرتبة هرميا عنهم؛ فله دور حاسم في تشكيل الخبرة والأحداث.

هذه الحجة مشتقة من تأملات في إثنوجرافيا ليسون– تولوسانا Lison–Tolosana عن بلمونت دي لوس كاباليروس Belmonte de los Caballeros، التي لم تنل حقها من التقدير، فهي ربما أول إفادة إثنوجرافية عن كيفية صنع الناس للتاريخ (Lison–Tolosana, 1966:170–210). لكن كتابه كان شديد التخصص عن عمد، يرمي إلى تناول مدينة أراجونية Aragonese صغيرة واحدة [: أي تنتمي لإقليم كاتالونيا المسمَّى أيضا أراجون المتمتع بالحكم الذاتي في شمال شرقي أسبانيا–م]؛ ويبدو أنه من المهم محاولة تطبيق المناهج الليسونية على حالات مختلفة: على رجال القبائل الليبيين المعاصرين (9–1975)، وعلى المؤرخين الليبيين الرسميين المنهمكين في "إعادة كتابة" التاريخ.

نموذج ليسون– تولوسانا

كانت السلطة السياسية في بلمونت دي لوس كاباليروس عام 1961 مركزة في أيدي رجال يتراوح عمرهم بين 39 و54 عاما. لقد كانوا ما يسميه ليسون–تولوسانا "الجيل المسيطر"[2]. كانت لديهم خبرات ومواقف وردود فعل مشتركة، تدل تشابهاتها على الفرص التي وفرها لهم المجتمع الأسباني. لقد كانوا في سن المراهقة خلال الفترة المضطربة في العشرينيات، وكانوا في سن التجنيد أثناء الحرب الأهلية. في تلك الفترة كانت القوة السياسية في يد جيل وُلِد بين عامي 1893 و1907: كان هذا جيلا (أصبح "غاربا" في 1961) يدفعه الصراع بين اليسار واليمين. ويبدو أن الجنود الشباب من جيل الحرب الأهلية قد تعلموا شيئين: الأول الحصول على خبرة أوسع بأسبانيا ككل جلبوا منها معرفة ورغبة في التجديد في مجال الزراعة. ثانيا أنهم أصبحوا يعتبرون السياسة الرسمية انقسامية وخطرة جوهريا. وباعتبارهم مسيطرين فقد قرروا ألا يكرروا أبدا أخطاء من سبقوهم؛ فركزوا على عائلاتهم وعلى تقوية قاعدة اقتصادهم المحلي من خلال التحديث الزراعي؛ انسحبوا من الالتزام بالشئون القومية والسياسة وتركز اهتمامهم على العائلة. كان خلفاؤهم – الجيل الذي برز في 1961 ووُلد بين 1922 و1940 أو نحو ذلك – رجالا تشكلوا في ظل الرخاء والصُلح، وفي العالم غير السياسي المتمحور حول العائلة الذي خلقه المسيطرون، الذي ربما كان [بالنسبة لهم] خانقا للغاية. لقد سعوا إلى "التمتع بحرية أكبر... باستقلال أكبر عن آبائهم... باستقلال مطلق...

في المشكلات العاطفية" (نفسه، ص195). ويصفهم ليسون-تولوسانا بأنهم "غير مهتمين بالسياسة" (نفسه، ص197)، ولكن بالحرية، فقد كرهوا الوصاية وكانت لديهم خبرة في العمل في المدن وفي الخارج. وسيصبحون هم المسيطرين في 1976.

في رواية ليسون-تولوسانا، القوة الدافعة هي العلاقة بين الأجيال: في 1961 قرر المسيطرون إلا يكرروا أبدا أخطاء من سبقوهم: عبّر الجيل الغارب عن مقته للجيل الصاعد (نفسه، ص 195)؛ وأراد الجيل الصاعد - الذي تشكل في ظل الرخاء والنزعة العائلية والهدوء السياسي في الفترة التالية للحرب الأهلية - أن يحصل على الحرية وأن يتمتع بالثروة. كان الجيلان يعارضان بعضهما البعض من نواحٍ مهمة، وربما يرجع ذلك جزئيا إلى خبراتهم باعتبارهم قد ظهروا في ظل سيطرة أسلافهم، بحيث أثرت ردود فعلهم على أفعالهم: خلقوا ظروفا وبيئات جديدة سيكون للإحقين في الوقت المناسب رد فعلهم عليها بدورهم. يدفعنا ليسون-تولوسانا للموافقة على روايته عن الكيفية التي يأخذ بها كل جيل جديد في بلمونت ميراثه من الجيل السابق ويشكل رد الفعل ضده ويخلق، استجابة لـ"الوضع التاريخي"، بيئة جديدة تصبح بدورها موضوعا لرد الفعل [من جيل لاحق]. كان دينامو التاريخ في الفترة من 1900 إلى 1961 تفسيرا رد-فعليا لأحداث؛ وكانت العلاقات الاجتماعية التي تُنتِج التاريخ (والمزيد من الأحداث) هي بالدرجة الأولى علاقات التعارض أو حتى العداء بين الأجيال. فهو إذن يفسر تاريخ بلمونت في سياق قومي: الرخاء المتزايد والتغيرات في بنية الأسرة، في إمكانية اختلاف الأدوار التي تقبلها مراحل العمر المختلفة. لكنها [التغيرات] حدثت على هذا النحو لأن الناس فسروا الماضي بهذه الطريقة. يقترح ليسون-تولوسانا أن بنية الأجيال في بلمونت كانت ثابتة نسبيا. فالسلطة تُحفظ للرجال [ليتولوها] بعد شبابهم الأول ويجري استبدالهم حين يصل أبناؤهم المتزوجون إلى النضج[3]. وهو لا يقدم الكثير من الأدلة [على وجهة نظره] بشأن الأجيال السابقة[4]، ومن الواضح أن جيل 1914- 1929 الصاعد ذاته كانت قد مزقته الانقسامات بين اليمين واليسار[5]؛ وكانت بلمونت بوضوح شديد مجتمعا منقسما إلى شرائح اجتماعية. مع ذلك يرى تولوسانا أن "تاريخ بلمونت" كان بالدرجة الأولى نتاجا للعلاقات بين الأجيال.

في بلمونت عام 1961 كان للأجيال أدوارٌ اجتماعية محددة، وبلورت فواجع الحرب الأهلية العلاقات بينها في صورة عداء أو معارضة. لكن هذا الأمر كان عرضيا، يتعلق

بلمونت كما يصفها ليسون–تولوسانا. الجوهر هو إدراك وتبيان أن التاريخ هو مُنتَج اجتماعي ثقافي، يتكون من أحداث يضاف إليها بنية العلاقات بين من يؤولون الأحداث. حين نقول في الكلام المعتاد "لقد تَعَلَمَت [المرأة] ذلك عند ركبتي أمها"، نعني عموما ضمنيا أن هذا أمر عرفته من زمن طويل (منذ أن كان طولها يصل إلى ركبتي الأم). النقطة الأساسية التي يجب أن نستخلصها من عمل ليسون–تولوسانا هو أن المهم ليس الركبة [أي صغر السن–م]، ولكن أنها ركبة ماما: العلاقة بين الناطق والمستمع جوهرية، ومتغيرة. وبالتالي، ماذا لو لم تكن الأجيال هي علاقة relationship الإنتاج الرئيسية، ولكن شيء آخر؟ لنقل مثلا، جماعات التسلسل النَسَبي وفقا للأب؟

توفر جماعات التسلسل النَسَبي وفقا للأب بنية للعالم الاجتماعي للشخص مشتقة من الأصل genealogy. فالنَسَب يفسر لماذا يوجد كل شخص: فلهم آباء أنجبوهم كانوا قد أنجبوا بدورهم من قبل، وهكذا: هذا هو سبب وجود الناس. وهم [:الآباء] يحددون أيضا من هم هؤلاء الناس [:الأبناء]، فيزودونهم بهوية: الشخص الذي وُلد لهذا الأب تصبح لديه ولاءات ومطالب معينة تجاه الآخرين. بقدر ما يزداد الأسلاف المشتَرَكين وفقا لخط الأب بين الأفراد بقدر ما تتزايد مطالبهم تجاه بعضهم البعض، برغم أن الفرد الذي يطالب بمساندة الآخرين يحاول عادة أن يُدَرِّجهم وفقا لوحدات أكثر من مجرد تدرج القرابة. لأسباب ناقشها البروفيسور بيترز Peters بإسهاب، الوحدة الأساسية (العشيرة) هي بصفة عامة عبارة عن حوالي خمسة إلى ستة أجيال سابقة، ويطالب أعضاؤها بعضهم البعض بولاء غير تمييزي [:متساوٍ]، بينما يعادون نِسْبيا أعضاء الجماعات الأبعد من ذلك [من حيث القرابة] ويتوقعون منهم العداء (Peters, 1960).

والعشيرة في ليبيا المعاصرة (1975– 1979) هي جماعة من الأحياء الذين يحددون عضويتهم وولاءهم بالإحالة لأفعال تناسل سابقة[6]. وأعضاؤها، مثل أعضاء الأجيال عند ليسون–تولوسانا، يستمدون أساسهم من الماضي. لكن على خلاف الأجيال، تنبع المواقف والتوقعات المشتركة وردود الفعل العامة تجاه الفرص التي تُظهِرها العشائر من العلاقة الأبوية: فالمعارضة والصراع ينشآن من الأخوية، ينشآن بين جماعات انحدرت من أخوة من نفس الجيل coeval brothers.

مؤرخو زُوَيّة Zuwaya وتواريخهم[7]

كل رجال زُوَيّة [:قبيلة كبيرة في جنوب شرقي ليبيا–م] يتعلمون أسس تاريخهم في سن مبكرة (وكذلك النساء برغم أن معرفتي بهذا الأمر سماعيّ فقط)، ويستخدمونها في المحادثة والجدل من ذلك العمر فصاعدا. أصغر شخص سمعته يتلو نَسَبَهُ كان عمره عشر سنوات، وبعد سنتين كان يشير أثناء جدل إلى حدث ملحمي في تاريخ زُوية. صحيح أن كبار السن من الرجال يعرفون التاريخ ويتكلمون عنه أكثر من الأصغر منهم؛ وأن الشعراء يؤلفون أيضا قصائد عن الماضي، عادة عن ماضي زُوية ككل[8]. لكن بخلاف هذين الاستثناءين لم يكن الكلام عن الماضي تخصصا. في كل الأحوال كان الشعراء يُنتَقَدون أو يُمدَحون وفقا لجمال أشعارهم وطرافتها وأوزانها لا من حيث حقيقية ودقة إنتاجهم. فوق ذلك كان الكلام عن التاريخ غير رسمي ومتشظ، وكان أمره يعني كل الرجال، فكل منهم مستودع للوقائع والتفاصيل التي تختلف عادة اختلافا طفيفا من رجل لآخر.

معظم مصادر مؤرخ زُوية شفوية. بعض الرجال لديهم كتب تتناول أحداثا لعبت فيها زُوية دورا ما، وبعضهم الآخر رآها[9]. ويحتفظ رؤساء العائلات عادة بأرشيفات شخصية[10]، تتعلق بخط نسب معين. ويحتفظ بعض الناس بنُسَخ من الوثائق العامة، لكن معظم الأوراق شخصية. وحتى الكتب كانت تُقرأ كتواريخ عشائرية: كانوا يقرأون بشغف تقرير حسنين بك(*) عن حملته على الكُفرة Kufra لصالح الجمعية الجغرافية الملكية [المصرية]، لينصب اهتمامهم على لقاءاته مع أزوية [:أفراد من زُوَية] بعينهم وملاحظاته بشأن نفوذهم وأهميتهم. كانوا يقرأون أيضا بصوت عال (ولكن فقط في صحبة مُختارة لأنهم يظنون أن ذلك خطرا من الناحية السياسية) روايته عن حسد القبائل الأخرى لزوية: فقد تمتعوا بوضع القبيلة المفضلة عند عائلة السنوسي (حسنين بك، 1925). بالمثل كانوا يقرأون تاريخ جرازياني Graziani (**)، عن غزوه لشرق ليبيا، ويبرزون ما قاله عن زُوَية

(*) وهو نفسه أحمد حسنين باشا الذي شغل مناصب رئيس الديوان الملكي المصري ومؤدب الملك فاروق. وقد تنقل في 1922 – 1923 في صحراء شرقي ليبيا، حتى وصل إلى واحة الكفرة، ثم تخطاها إلى العوينات التي لم يكن يعرفها أهل الكفرة أنفسهم. وقد دَوَّن رحلته في التقرير المذكور، ثم أصدر كتابا عنها في 1924، أولا بالإنجليزية، بعنوان: "الواحة المفقودة"– م.

(**) قائد عسكري إيطالي 1982 – 1955، كُلِّف بالقضاء على ثورة قبائل الداخل في ليبيا بقيادة عمر المختار، فتولى منصب نائب حاكم، ثم حاكم، سرينايكا – أي شرقي ليبيا – بين 1926 و1934، وأنشأ لتحقيق هذا الهدف معسكرات اعتقال ومعسكرات عمل مات فيها عشرات الآلاف قتلا وجوعا، واكتسب لقب "جزار فَزّان"، ولاحقا "جزار إثيوبيا" حين أرسلته إيطاليا الفاشية إلى هناك– م

وعن أزوية بعينهم، لا تقييمه للأحداث السياسية والعسكرية لعصره.

لكن معظم المصادر كانت شفهية: كانت ما يعرفه الرجل من أبيه أو جده، وكانت عبارة "قال لي جدنا أن جده قال له" شائعة تماما كعلامة على بداية الكلام التاريخي. إذن هناك فترة تمتد لقرن ونصف قرن أو نحو ذلك، وربما أكثر، بما يسمح بعدم تحديد الجد بدقة. يميل هذا التاريخ إلى أن يكون تاريخا مقتصرا على عشيرة، وعلى أقصى تقدير قد يشمل بعض الأحداث الأكثر عمومية لكي تشير إلى السياقات المتغيرة. "أراد الأتراك أن يُخضعونا آنذاك، وفعل جدنا وأخوته" ما فعلوه ردا على هذا الخطر. كان المحتوى النموذجي للتاريخ، أي ما يسميه بارت (Barthes,1981) المجموعة the collection، عبارة عن سلسلة من أعمال القتل والزيجات و[حركات] القوافل التجارية إلى أفريقيا السوداء والقاهرة، وكذلك المعارك ضد الحكومات: ضد سرايا جمع الضرائب العثمانية أو التدخل الفرنسي في الساحل، والمعارك الأكثر بطولية ضد الجيوش الاستعمارية الإيطالية الميكانيكية والمحمولة جوا. هذه الأحداث تقوم بنيتها على النَسَب؛ فتبزُغ الحكايات عن العداوات والصُلح، عن المعارك والهزائم من داخل التلاوة النَسَبية، أو [بالعكس:] أن يتساءل رجل عن معركة قَوز فيحصل على إجابة، تتحول أثناء تطورها إلى مناقشة عن النَسَب، عمن سقط [في المعركة] وعمن سُمِّي على اسمه.

تعطينا النسبيات تواريخَ تقريبية: وقع هذا الصُلح حين كان جدي على قيد الحياة؛ وأحيانا يروي الناس ظروفا معينة تطيل أو توجز الزمن. مثلا، "مات عمي في تشاد (قبل عام 1900) ومات أبي في حواريا (عام 1932) "لكن جدي كان عمره مئة عام حين وُلِد أبي". مع ذلك، أظن أن مناقشة تواريخ الأحداث كانت أساسا بفعل أسئلتي المحفزة: أظن أنه يصح القول بأنه لا يكاد يوجد أزوية مهتمون؛ أو ربما كلهم يعرفون ولا حاجة للسؤال[11]. فالأثر الرئيسي للنَسَب هو حذف الزمن. فتناوب الأسماء عبر الأجيال [مثلا تسميه الحفيد على اسم الجد—م][12]، وكذلك استعمال أسماء الأقارب الذين ليس لهم أبناء لتسميه الأطفال[13]، يربطان الأفراد مباشرة بالماضي: فالرجل الذي سُمِّي على اسم رجل آخر هو بمعنى ما نفس الرجل، على الأقل له نفس واجباته الإيجابية والسياسية. بالإضافة إلى ذلك، يرتبط النَسَب بشكل مميز بالحاضر[14]. من المعروف الآن أن علاقات النَسَب تفسر الولاءات المعاصرة ومواضع الناس "على الأرض" (Evans–Pritchard, 1940:94–138). وهي تحقق

ذلك بصفة خاصة بإنتاج نموذج توليدي: نموذج له تسلسل ضروري، ولكن ليس له إطار زمني مرجعي جوهري. بهذا المعنى على الأقل النَسَب هو مجموعة من القواعد تهدف إلى اشتقاق الحالة الراهنة للتحالفات السياسية والزواجية. النَسَب يُسقط الزمن[15].

مثلما كانت المصادر شفوية، كانت معظم نصوص التاريخ منطوقة. في حدود علمي لم يَكتُب التاريخ من رجال زُوية سوى واحد فقط، احتفظ بكراسٍ وضع فيه قائمة بالأحداث المهمة والغريبة مرتبة زمنيا، ومؤرخة. وقد كتب عن مكان الكفرة وعن قبيلة زُوية: وكان مدى هذا التاريخ أوسع من معظم التواريخ الأخرى. كان من الممكن أن تتناقش مع حَمَد حسن الهراس al–Haras بشأن مدى دِقة تواريخ معينة؛ أو عما إذا كان الشخص الذي أشير إليه باعتباره أول مسيحي أتى إلى الكُفرة هو بالفعل أوَّلُهم، وما إلى ذلك: كان النص المكتوب يثير بالتحديد هذا النوع من النقد والتقييم الذي اقترح جودي Goody (مع الاحترام لباري Parry) أنه يجب أن يُجرَى: اهتمام لا يتعلق بجمال أو وزن النص، ولكن باتساقه ومعقوليته (Goody and Watt, 1968; Parry, 1985). ولكن حَمَد كان فريدا من نوعه (لكن الناس يشيعون أن هناك مهندس في بنغازي جمع وثائق زُوية). كان معظم التاريخ منطوقا يُروى بين جمهور منخرط وفقا لـ[اهتمامهم بـ] النَسَب في مآثر وبطولات أبطال الرواية. كانت العلامة اللغوية الأكثر شيوعا على أن رجلا ما على وشك أن يبدأ الكلام في التاريخ (وهو ما يسميه بارت "المُحَوّل) هي جملة "نحن دائما": دائما نشن الحرب على الحكومة، أو نعقد الصُلح مع المعتدين علينا، أو نحب أن نتبادل الزيجات مع أعدائنا. وكانت دلالة "نحن" تختلف باختلاف المستمعين. بالنسبة لآت من الخارج يكون تاريخ العشيرة تمثيلا لتاريخ زُوية. وتعني "نحن" العشيرة وأسلافها وأعضائها الأحياء حين تقال بعد وجبة في صحبة مكونة أساسا من أعضاء من نفس العشيرة. وفي مناسبة كهذه ربما يسأل رجل ناضج رجلا أكبر "أخبرنا يا جدي عن": عن معركة أو عن صُلح [عُقِد]: ماذا حدث، من الذي شارك. أو يسأل أب ابنه أمام هذه الصحبة:

من أنت؟

محمد.

محمد من؟

محمد بن عبد الله

عبد اللـه من؟

عبد اللـه بن محمد.

محمد من؟

محمد بن بلال.

وهكذا، إلى أن يبيِّن الصبي ذكاءه، بتتبع الأسلاف وصولا إلى حسن بن نِب من نجد، "أول الأزوية". وأحيانا يصبح هذا التعليم الشفاهي محل نزاع. قد يقاطع الناس قائلين إن أبو الولد قد علمه خطأ، أو أن هناك شخصا مفقودا [في التسلسل]، أو أن الأمر ليس على هذا النحو على الإطلاق. ولكي يدعم الناس حججهم قد يقولون "انظر، محمد الذي أتكلم عنه هو" ذلك الذي فعل كذا أو كذا وكان أيضا أبو الفتاة التي تزوجت شخصا ما من عشيرة بو شَوق حين عقدنا معهم الصُلح. مثل هذه الجدالات كانت أكثر شيوعا حين يكون بين الحضور رجال من عشيرة أخرى قريبة، كما قد يحدث في عزاء أو زواج؛ أو حين يكون هناك عضو في نفس العشيرة كان يعيش في مكان آخر ولديه منظور مختلف اختلافا طفيفا عن النَسَب والعلاقات العملية التي يمثلها. وقد تبدأ مناقشة نمطية أخرى بسؤال: "هل كذا وكذا هو زُوية حقا؟"، أو القول بأن سلوك شخص ما متوقع تماما لأنهم ليسوا أزوية حقا؛ أو أن سلوكهم كان جيدا برغم أنهم ليسوا أزوية حقيقيين. ومن شأن ذلك أن يحفز على مناقشة عما إذا كان أسلاف هذا الشخص وُلدوا أزوية أم أصبحوا كذلك بوسائل أخرى، كـ"مُكاتِبين".

في كل هذه الحالات كانت "نحن" شاملة، تؤدي إلى إخبار المستمعين من هم وأي نوع من الناس هم. في حالات أخرى، كانت "نحن" تُستعمل للتمييز. فحين ثار بقال من الأزوية بسبب نقد زبون أزوي آخر لبضائعه وأسعاره استهجن معنفا بشدة: "إننا لم نَقُد الإيطاليين عبر الصحراء". كان الزبون من عشيرة وظفت السلطات الاستعمارية بالفعل بعض أعضائها. وعبارة "لقد قتلنا نايز باشا" (التي تُسمع أحيانا في أحاديث زُوَية) تدَّعي عادة المسئولية عن القتل بـ"نحن" شاملة. لكن في أحد المناسبات قد يصيح بها شباب أزوي في وجه المغاربة. فنايز باشا كان عضوا في قبيلة المغاربة، منحه منصبه والٍ عثماني، واغتاله فيما يبدو أحد الأزوية. ويستدعي موته فكرة رفض زُوية الكامل للحكومات والوصمة التي لا علاج لها

لكل المغاربة بشأن ارتباطهم بتراتبيات السلطة. وفي ظروف هذه المناسبة ربما تكون "نحن" قد حملت أيضا التحدي المنطوي على ازدراء القائل بأن المغاربة يجب أن يثأروا لموت من تعاون مع المحتلين. في هذا الاستعمال تكون "نحن" صراعية واستبعادية واستفزازية؛ ويستعمل التاريخ بطريقة نَسَبية تقسيمية لوضع حدود العداوة - تماما مثلما تؤكد وتخلق حين تكون شاملة صفة عشائرية مشتركة للأسلاف والمستمعين باختزال الزمن في نَسَب.

يختلف التاريخ الذي تُنتجه العشائر عن التاريخ الناتج عن تفاعل الأجيال. من جهة يختلف كنص، حيث يؤكد على هوية الناس من مختلف الأعمار واستمرارية ولاءاتهم المتبادلة، وعلى اتساق مواقفهم وأفعالهم[16]. يوفر النَسَب بنية تحدد فيها الحياة والولاء بعضهما البعض ويمنحهما أعضاء كل جيل لأعضاء الجيل التالي، بينما يوفر الجيل بنية لإعادة التفسير التفاعلية يكون فيها التشديد، على الأقل في بلمونت، على القطيعة. فآباء المسيطرين تورطوا في السياسة وأرسلوا أبناءهم للحرب، وهذا لن يتكرر أبدا. بالطبع من الممكن أن نقترح أن طبيعة الأحداث نفسها تؤثر على علاقات الأفراد: [مثلا لأن] الحرب الأهلية تختلف عن الحرب الاستعمارية، ويسهل أن نرى لماذا كان يجب على قدامى جيل أن يقرروا فتح صفحة جديدة ويقرر قدامى الجيل الآخر أن يفخروا بتضامنياتهم. لكن هناك مشكلة واحدة في تلك الحجة، وهي أن القدامى الذين عاشوا في بلمونت كانوا مع الجانب المنتصر [في الحرب الأهلية]. وكان بمستطاعهم (بوصفهم مسيطرين) أن يتماهوا مع النظام الذي ساهموا في إقامته، ويستخدموا وضعهم كمحاربين للحصول على امتيازات وسلطة. لكن الواقع أنه لم ينشط منهم في السياسة بأي درجة إلا قلة قليلة.

تُنتِج عمليتا التصنيع [:تصنيع التاريخ] أنماطا مختلفة عن الماضي: يتعارض [قول] "لن يتكرر مطلقا" الخاص بالجيل المسيطر في بلمونت بشكل حاد مع [قول] "كان دائما هكذا" عند زوية. لقد أضفت زوية طابعا مثاليا على الماضي: كان يُحكى لهم عن حقوق الرجال وكيف دافعوا عنها؛ عن واجباتهم وكيف أدوها. كان تاريخهم قصة عن المبادئ المعمول بها في عالم هو في جوهره لا زمني. لم يقل الناس "في تلك المناسبة كنا على حافة الإبادة، وبالتالي أرسلنا رسالة إلى أقرب دورية تركية وقد ساعدونا على النجاة"؛ وإنما قالوا: "لقد حاربنا بشجاعة ونبل وأجبرنا أعداءنا على قبول الصُلح". لكن الأدلة المسلم بهزالها توحي بالفعل بأنه في أكثر من مناسبة استغاث الأزوية وغيرهم من رجال القبائل بحماية الحكومة

حين واجهوا قوات ضخمة. ربما رأوا [في تلك المناسبات] أن الحياة مع وصمة [الخضوع لـ] الحكومة أفضل من الموت بالطريقة النَسَبية المبدئية[17]. مع حذف هذه الحوادث التي تساوم على المبادئ اتسم تاريخهم بأنه مجموعة من الأمثلة على الالتزام بالمبدأ الصحيح، الذي ينيه النَسَب لا الفترة أو التقدم أو سلسلة من الأسباب والنتائج. كان النص المميز لزُوية حكاية عن أفعال الإنجاب (عبد الله أنجب محمد) تُلحَق بها أحاديث عن الصح والخطأ، وحالات مثل "تقارير القانون"، كانت تحدد جزئيا القرارات في المستقبل ولكنها لا تمثل رابطة حكائية بينها.

النص المميز للمسيطرين في بلمونت هو رد فعل مؤسَّس بجلاء على ما يبدو تعارضا طبيعيا بين جماعات طبيعية متعارضة. يرى ليسون-تولوسانا أن نصوص بلمونت تفسر إلى حد ما الأحداث التالية لها: فصُنع تاريخ جديد (أحداث جديدة) هو رد فعل على ماض جرى تأويله اجتماعيا. فهل تُنتِج نصوص زُوية المختلفة أيضا تواريخ مستقبلية مختلفة؟

كان تاريخ (نص) زُوية ساكنا ومثاليا ومتحديا. والقضية التي أود أن أثيرها هي أن هذا قد أنتج قرارات وأفعالا تهدف إلى أن تكون تكرارات للماضي، كانت مثالوية أو منشقة (أو: ناظرة إلى الخلف وغير واقعية ومخرِّبة). كان الميل لتكرار ماض في صورة مثالية واضحا مثلا في تشكيل زُوية لكتل نَسَبية في الانتخابات (Davis,1982). وهكذا تنازعت زُوية في أجدابية مع المغاربة بشأن مقاعد اللجان الشعبية التي تدير الشئون المحلية جزئيا، بينما في الكفرة التي تهيمن عليها زوية بلا منازع تنازعت أقسام زوية مع بعضها البعض. في سياسات سروج الجياد lamb–barrel كانت خطوط التقسيم هي العشائر، وحين كان النزاع يثور، مثلا بشأن تخصيص اعتمادات التنمية الزراعية، يسافر شيوخ العشائر المعنية إلى مسرح الأحداث ويعقدون الصلح الذي كان يتم بشكل تقليدي عن قصد من كل النواحي، باستثناء حجم التعويض الذي يجب دفعه. في الأحاديث حول الأحداث الجارية كان الماضي معيارا ثابتا: فحين أذاع الراديو أن طالبين من بنغازي قد شُنقا علنا لدورهما في نزاع بشأن انتخابات اتحاد الطلبة، علّق رجل كان يسمع الأخبار بملاحظة تبدو معتدلة: "ألم يكن هذا ما حاربنا الإيطاليين بسببه؟" يتضمن ذلك استدعاء النضال ضد هذه الدولة الاستعمارية على مدى واحد وعشرين عاما، والتذكير بآخر وقفة مسلحة لزُوية من أجل التخلص من حكم الدولة، *الوقفة التي نتج عنها الكثير من الموتى*، وكانت *بداية سنوات المنفى لكثير من الرجال*

الذين ما زالوا أحياء: كان قتال الإيطاليين شعارا لرفض زُوية، ليس فقط للدولة المسيحية أو الفاشية، بل للدول جميعا. وتتضمن الإشارة لتشابه الدول سواء كانت ليبية أو إيطالية التهديد بالمزيد من نفس الأمر. حين زعق شباب زوية عام 1979 في قمة انتخابات محل نزاع "لقد قتلنا نايز باشا"، أبلغت قبيلة المغاربة السلطات عن النزاع واستدعى ذلك (فيما تقول زُوية) انتقاما فوريا من جانب الحكومة.

كان لزُوية وحلفائها وأعدائها صورة مثالية عن الماضي، سكونية في جوهرها، ليس بها سوى القليل من المحتوى بشأن التغير أو التقدم، وكانت تُلهم الرجال بشأن مواجهة معاصريهم لا مواجهة التاريخ. يجب أن نذكر أن الرجال الذين يفعلون ذلك [:يحتكمون للمثل البدوية–م] لم يكونوا بدوا متوحشين لا يمكن حكمهم: فمعظمهم كانوا مستقرين وكان منهم مديرو بنوك ومسئولون في قطاع البترول ورجال شرطة وموظفون ومهندسون كيماويون ونُظار مدارس وبقالون وكهربائيون، وكذلك رعاة وبستانيون. كان ثلثا الرجال البالغين في الكُفرة مسجلين في جداول المرتبات الحكومية. لم يكونوا إذن متوحشين على الطبيعة، جهلة غير متنورين، بل كانوا في عديد من الحالات أناسا متقدمين ومتعلمين يعملون بنجاح في عالم حديث قابل للإدراك. كانوا يعرفون الدولة، وقد تحدُّوها.

من المحتمل أن ليسون–تولوسانا على حق في قوله بأن أسبانيا في عهد فرانكو، بعد خمسة وعشرين عاما من نهاية الحرب الأهلية، كان للبنادر فيها نمط إنتاج واحد سائد للتاريخ؛ لكن الحال لم يكن كذلك في ليبيا السبعينيات، أثناء الثورة. كانت سلسلة النَسَب والعشيرة والزمن الملغي انتقاءً قمت به من بين وفرة من المواد البحثية[18]. كانت زُوية في حالة مضطربة حيث أصبح العالم الاجتماعي متقلبا ومليئا بالمعضلات وبما لا يمكن التنبؤ به، وكان لديهم على الأقل بديلا تاريخيا واحدا متاحا لهم. أحد أسباب اختيار زُوية لما اختارته هو أن القذافي استعمل فعليا صورة مشابهة تماما عن الماضي للإرشاد بشأن كيفية إلغاء الدولة (أو بالتعبير الذي قد يستعمله أنثروبولوجي "كيف نجعل الأمة الليبية بلا دولة") وكيف ننظم مجتمعا يجب ألا يحتوي على نظام للتمثيل. لقد ضربت نظرية القذافي عن عدم قابلية السيادة الشخصية للانتهاك ومحاولته خلق جماعة سياسية غير تمثيلية على وتر مناسب عند الليبيين استدعى ردود فعلهم، وهم المنقوعون مثله في العلاقات الاجتماعية للقبيلة والعشائرية وتاريخها. لكن زُوية والمغاربة والمجابرة Majabr لم تستجب فقط لبلاغة

تحطيم الدولة، وإنما استعملت طبعتها الخاصة من الماضي لمعارضة أفعال القذافي الشبيهة بالدولة: الإعدامات والحروب والضرائب والتشريع الاشتراكي.

الفارق الأساسي بين طبعة رجال القبائل من اللا دولتية وبلاغة القذافي، والذي تم إدراكه جزئيا فحسب، هو أن رجال القبائل تصوروا القبيلة كأعلى مستوى لالتحام الجماعات المنتسبة إليها. لكن القذافي رأى أن الأمم هي جماعات نَسَبية، أو يجب أن تكون كذلك، وبعد الأمم يأتي النوع البشري كله:

> القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتيجة التوالد.. إذن القبيلة هي أسرة كبيرة.
> والأمة هي القبيلة بعد أن كبرت نتيجة التوالد.. إذن الأمة هي قبيلة كبيرة.
> والعالم هو الأمة بعد أن تشعبت إلى أمم نتيجة التكاثر. إذن العالم هو أمة كبيرة.
> (معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ط26، طرابلس 1999، ص 131- الإحالة من عندي- م).

وهو لا يقول الكثير عن العالم؛ ولا هو يحدد [ماهية] تلك الأمة (ليبية أم عربية)، ولكنه يقول إن الأمم هي عائلات واسعة، منظمة وفقا لنفس المبادئ وتطلب نفس التضحيات. كان هدفه الإيديولوجي هو إقناع الليبيين بأن المبادئ المسلم بها بالنسبة للقبائل تنطبق بالمثل على الأمم. قال لهم إن الأمم، لا الدُول، هي القوة المحركة في الشئون الإنسانية، وإن الجماعات السياسية التي خلقها المهاجرون (مثل الولايات المتحدة وإسرائيل) مصطنعة وغير طبيعية ومقدر عليها الهلاك لافتقارها إلى بؤرة للولاء الطبيعي. هذا الهدف يؤدي إلى مشكلتين فكريتين. الأولى أن عليه أن يقنع الليبيين بأن الحرب مع إيطاليا الاستعمارية كانت حربا وطنية. كانت المعاناة المدمرة البارزة الكبرى في الماضي الليبي هي الحرب الاستعمارية المتقطعة بين 1911 و1932، وفترة السلام الإيطالي pax italica التي تلتها. وبالتالي إذا لم تكن تلك الفترة تمثل الأمة كفاعل، سيبدو ادعاء القذافي بأن القومية هي القوة الدافعة في الشئون الإنسانية واهنا للغاية. وثانيا كان عليه أن يقلل إلى الحد الأدنى من الدور الذي لعبه النظام القديم في الصراع [مع الايطاليين] والذي حل [نظام القذافي] محله. ولتحقيق هذا الهدف كان عليه أن "يعيد كتابة" التاريخ، أن ينزع عن الأجداد [تاريخهم] ويقيم محله تاريخا قوميا.

تخيل غرفة استقبال متربة حارة في الاستراحة الحكومية في أجدابية في شرقي ليبيا. التاريخ هو أغسطس 1976، وقد أتى مُحاضِر متخصص في التاريخ في جامعة بنغازي ومعه دستة أو نحو ذلك من الطلبة لإجراء مقابلة مع أحد حراس الاستراحة. جلس كل منهم على كرسي خشبي قائم الظهر، والطلبة على هيئة نصف دائرة خلف أستاذهم الذي يواجه المُخبِر informant والعين في العين. جلب الحارس الكراسي وصنع الشاي وقال إنه لا توجد منفضة سجائر، لكن لا داعي للقلق لأنه سوف ينظف المكان فيما بعد. هو رجل عجوز، عمره حوالي 75 عاما، يبدي الاحترام للمدرس الجامعي وقد أربكه وصوله المفاجئ مع حاشيته من الشباب الذين يرتدون الجينز ويدخنون السجائر. يُشَغِّل المحاضر جهاز التسجيل:

بدأ بذلك الصوت العالي الذي يستعمله الناس ليتأكدوا من فهم الآخرين لما يقولون: "يا جدنا، قل لي كيف شاركت في الجهاد القومي". بالفعل بدا أن العجوز لم يفهم في البداية، ولكن بعد بعض المناقشات أدرك أن عليه أن يصف موقعة التل الأصفر، فبدأ في رواية قصته، مع الكثير من الحيوية والإيماءات والضحك. كان عمره 14 عاما، وربما 15 أو 13، حين رصد عمه دورية إيطالية على الطريق، فاندفعوا للهجوم عليها وكمنوا في انتظارها قبل أن يفتحوا النار. وقد قتلوا [جنديا] إيطاليا وعانوا من خسائر فادحة حيث قُتلوا عن آخرهم تقريبا، وجُرح هذا الحارس في ساقه. وبدأ في إنزال سراويله ليريهم ندبة الجرح. ولكن المحاضر ضحك "لا لا يا جَدي، ليس هذا ضروريا، فكلنا نصدقك"، وواصل:

"ما عدد الذين قُتلوا منكم في التل الأصفر؟"

"ستة أو سبعة".

"وكم منكم تبقى؟"

"أنا وأخي، ولكنه لم يُصَب، وقد حملني عائدا إلى أبينا".

بعد ساعة أو نحو ذلك، حين امتلأ شريط التسجيل، شكر الدكتور المحاضر الرجل العجوز قائلا إنه تشرف بالكلام مع بطل وتسجيل كلماته للأجيال القادمة، وأن الشعب الليبي مدين له ولأمثاله دينا كبيرا. أطفأ الطلبة سجائرهم، وقد بدا عليهم الملل من عملهم الميداني (ربما لأنهم جميعا لهم أجداد أو أخوة للأجداد عندهم ندوب وقصص [مماثلة])،

وخرجوا ليستقلوا الأتوبيس الحكومي الصغير ليعودوا إلى المدينة. بدأ الحارس في التنظيف فخورا باهتمامهم وبأنه قص قصة جيدة تعزز مكانته، وسعيدا بالفرصة التي أتيحت له.

لقد اتبع المؤرخ تعليمات الجامعة القائلة إن التعليم يجب أن يكون مفيدا ومتصلا بالمشكلات الحقيقية لليبيا؛ لقد أوضح لطلبته كيفية عمل التاريخ الشفاهي، وأضاف شريطا إلى مجموعات الشرائط التي تسجّل قصص نضال الشعب الليبي. لكنه في رأيي شوَّه أثناء ذلك بشكل أساسي خبرة كل من الولد الصغير الذي حارب والرجل العجوز الذي تذكر. فالولد الذي اشترك مع عمه في الكمين قد أصبح بأثر رجعي قوميا في آذان فريق التاريخ الشفاهي. لقد نجح الدكتور في إدراج الحكاية الجزئية للرجل العجوز في تاريخ للقومية الليبية، معتمدا في ذلك بالكامل على استعمال الكلمات: وضع أسئلة توجيهية يمكن حينئذ أن تُنقل [إلى الأجوبة]: "لقد شاركت في النضال الليبي في معركة التل الأصفر في 1914...". إنه لم يسأل الحارس ولو مرة واحدة عما يراه بشأن الموقعة، أو لماذا قاتل الإيطاليين، أو ما قَدَّر أنه قد يحققه [بهذا القتال].

حقائق الحالة واضحة نسبيا. لقد شكل الناس بالفعل في مدن ليبيا (طرابلس ومصراتة وبنغازي) عددا كبيرا من الأحزاب بدءا من القرن التاسع عشر، ناقشوا فيها مستقبل ليبيا أو على الأقل مستقبل [أجزاء منها:] ولاية طرابلس أو سيرينايكا [في الشرق] وربما فزان. ولكن سكان المدن كانوا قلة وقد تم غزو المدن في بداية الحرب الاستعمارية. أما الصحراء وحوافها فكان ضمُّها أصعب، فمثلت أرض معركة في وجه مقاومة دائمة كانت إلى حد كبير شأنا خاصا برجال القبائل. لكن الناجين من هذه المعارك لم يؤكدوا كثيرا على القومية الليبية في 1979. لقد كرهوا المسيحيين وكرهوا المتطفلين وكرهوا محاولات فرض حكومة تحكمهم. كانت معظم القبور في كل مواقع المعارك التي أصبحت مدافن قبورا لرجال ماتوا على أراضي عشيرتهم أو قبيلتهم، وفي صحبة أعضاء من نفس العشيرة أو القبيلة. أتت دورية إيطالية فكَمُن لها رجال من المنطقة حصدتهم البنادق الآلية والطائرات ودُفنوا حيث سقطوا. لقد حقق البطل الليبي عمر المختار درجة أكبر من التنسيق: فقد نظم وأدار قوة حرب عصابات أنهكت الإيطاليين بهجماتها المتكررة وأصابتهم بخسائر بشرية وجرحت الفخر القومي الإيطالي حتى عام 1932 حين أُلقي القبض عليه وشُنق. ليس ذكاء وبطولة وتضحية هذه القوة محل تساؤل؛ ولكن يبدو على الأرجح أن المشاركين في حرب العصابات

كانوا يقاتلون للتحرر من الحكومة لا من أجل الاستقلال القومي. كانت الفصائل المشاركة عبارة عن وحدات قبلية جُندت بقادتها من جماعات معينة وسُميت بأسماء هذه الجماعات. كان هذا الوضع فعالا من الناحية الاستراتيجية، حيث سمح للرجال بالاختفاء ثانية بعد الضربة. كذلك يبدو مؤكدا (من الأدلة التي يقدمها الناجون) أنها توافقت مع مزاج ودوافع المحاربين أنفسهم: لقد حاربوا كقبليين في تحالف مؤقت مع آخرين ضد عدو مشترك، لا كقوميين ليبيين[19].

بالتأكيد كان القذافي يقود أمة في 1979. فرجال القبائل الليبيين كان لديهم آنذاك بالفعل ولاء لكيان أكبر من قبائلهم، أكبر في معظم الحالات من مناطق بنغاري أو طرابلس أو فزان. فقد شاركوا في الانتصارات الليبية كما أذلتهم حالات الفشل الداخلية والخارجية، وحينئذ ربما كانوا يعيدون التأكيد على انفصالهم. لكن القذافي كان يواجه تاريخا لبطولة ومعاناة مؤكَّدين، كانا من الناحية الإيديولوجية مُحْرِجَين، لأنهما لا يتفقان مع حاجته لإظهار قوة القومية التي لا تُقهر بشكل عملي، لتصل إلى ذروتها في شخصه. وقد أدى به هذا الإحراج إلى "إعادة كتابة" التاريخ.

القضية معقدة أخلاقيا. من وجهة نظري حكا القذافي الماضي على نحو لم يحدث أبدا، وشجع آخرين على القيام بالمثل؛ لكنه في واقع الأمر لا يُفسد نصا أو يقتطع صفحات من دائرة معارف أو يضع رتوشا على صور. معظم التاريخ الذي يعرفه الليبيون شفاهي في المقام الأول؛ إنه ما أخبره الأجداد للأحفاد ولم يزعم أنه تاريخ قومي، وإنما كان إفادة قطاعية عن أنشطة أسلاف الجماعة التي استمعت إلى قصص وأشعار وأنساب كانت هي الأنواع الرئيسية من المعرفة التاريخية. وحين يعاد قصه على أجانب يمكن أن يقوم التاريخ العشائري محل التاريخ الليبي؛ لكن خدمت نفس القصص أيضا في تحديد الحدود النَسَبية. بالتالي لم تَحِل طبعة القذافي من الأحداث القديمة محل نص تاريخي أكثر صدقا أو تشوهه. إذا كانت قد فعلت شيئا فهو ملء فراغ، نظرا لأنه من المعقول أن الناس الذي نتعرف عليهم جميعنا كليبيين يجب أن تكون لديهم رواية عامة عن أسلافهم.

[في عبارة "أعادة كتابة" التاريخ]، كلمة "كتابة" إشكالية، مثلما تثير كلمة "إعادة" بعض التردد. لأن الحامل الرئيسي لهذه الرواية الجديدة للماضي لم يكن في المقام الأول نصا مكتوبا. فحكومة القذافي بدلا من أن تُنتج كتبا مدرسية ودوريات ثقافية، أنتجت برامج

تليفزيونية وأحاديث وموّلت فيلما مثيرا للإعجاب[20]. إنها لم تنتهك تقليدا بحثيا نقديا منذورا للبحث عن الحقيقة، بل تسللت من خلال النقاش السياسي والتسلية. صحيح أن الكتب المدرسية أعادت إنتاج الطبعة الرسمية للتاريخ، لكن يبدو أنها حلت محل مؤلفات لم تفسح لليبيا سوى مساحة محدودة. كان معهد دراسة الجهاد [ضد الإيطاليين–م] في طرابلس أحد الأدوات الرئيسية في السياسة التاريخية. وقد أقيم منذ البداية **ex novo** بمجموعة صغيرة من المؤرخين، كلفوا بتكوين قاعدة ببليوجرافية لدراسة التاريخ الليبي وإصدار مطبوعات متخصصة. كان الجهاد هو تحديدا الحرب ضد الاستعمار الإيطالي، وبلا شك كانت وجهة النظر التي تم التعبير عنها قومية بشكل مفارق تاريخيا. لكن من الصعب تخيُّل أن المعهد كان يتلقى أوامر بإعادة كتابة الحرب الاستعمارية أو بالتخفيف من العنصر السنوسي أو بالتشديد على عدم ثقة طرابلس في النظام. الأرجح أن الناس الذين عُينوا هناك كانوا يشاركون الحكومة في اهتماماتها و لم يكونوا بحاجة لتعليمات.

التاريخ القومي الليبي يواجِه ويقولِب ويشوِّه تواريخ الأجداد المتباهية، التي هي قطاعية وجزئية، والتي تعتبر من وجهة نظر الحكومة محل جدل. إيماننا بأنه من الخطأ أن تؤمم الدولة مؤسسة أكاديمية حرة لا علاقة له إذن بالمسألة، لأن ما تم الاستيلاء عليه ليس التاريخ الأكاديمي، بل تاريخ الأجداد. فوق ذلك نحن عموما نسعد حين يعيد مؤرخون محترفون يعملون في أكاديمية حرة كتابة التاريخ، ونمدحهم لأنهم منحوا وقائع معروفة معاني جديدة. إننا نعرف أن علاقات إنتاج المؤرخين المحترفين (تنافسهم وسهولة قبولهم للنقد اللاذع **vitriol in the ink**) يجعل ملكاتهم النقدية أكثر حدة، وهو ما يؤسس بمعنى ما عملهم ويتيح لنا أن نعتبره على الأقل صحيحا بشكل مشروط. إن علاقات إنتاج التاريخ الاحترافي هي التي تضمن الناتج. نستطيع أيضا أن نقبل تلك المنتجات المنزلية **homebrews** التي تكتبها أنواع مختلفة من عامة الناس كمنتجات ثقافية أصيلة، حتى ولو كانت مجرد هراء بالمعايير الاحترافية. لكن التاريخ الرسمي الليبي قد تم تأميمه بمعنيين: إنه مشروع حكومي يقوم به أناس لهم مسار حكومي وظيفي؛ وأنهم يصنعون تاريخا قوميا يخدم مصالح رجل يمكن أن يُطلَق عليه (إذا كان أكثر مقبولية) أنه باني أمة. إن قوة الدولة ضالعة عن قرب في هذا التاريخ، وهي لا تضمن حتى الحقيقة المشروطة [للتاريخ الاحترافي].

لا تُلفت "علاقات الإنتاج الاجتماعية" الانتباه إلى أنواع التاريخ المختلفة فحسب، لكن

أيضا إلى علاقات القوة والسيطرة على الموارد؛ وهذه منطقة أخرى تجتذب الحكم الأخلاقي: عبارات عن التقاليد، عن كيف كـ"نا" نصنع الأشياء دائما، ينتجها رجل عجوز بفعل سلطته وتخدم السلطة وتعززها (كما أوضح بلوخ Bloch) بوصفها أجهزة سيطرة في [مجال] البلاغة (Bloch,1975). برغم أن الناس حاولوا بلا شك في بلمونت أن يؤثروا على التفسير الذي قد يقدمه أبناؤهم لأفعالهم، يبدو أن التعارض بين الأجيال جعل هذه السيطرة في حدها الأدنى. يرى ليسون–تولوسانا أن كل جيل قد حافظ على استقلاله ليصنع تاريخه. أما في ليبيا فقد أدام المحافظون على التراث صورة لا–زمنية نسبيا عن ماض حر، ودخلوا في صراع مع صناع للتاريخ يسيطرون على جزء ما من موارد الدولة: لقد خدم كل منهما مصالح مختلفة كثيرا وأثارا بسهولة حساسية أخلاقية.

ما هي أنواع التاريخ؟ ربما يضع المؤرخون قائمة تضم التاريخ القديم والوسيط والحديث وأقسامها الفرعية، تتقاطع معها تواريخ محلية ودبلوماسية وكنسية وتاريخ الإنسان العادي. هذه التحديدات بدورها تتقاطع مرة أخرى مع تقييمات من النطاق المتراوح بين الحقيقي والزائف – وهو نطاق يراه البعض، ولكن ليس الجميع بأي حال، منفصلا عن تصنيف: فرنسي وأمريكي وإنجليزي. لقد مَيَّزتُ بين التواريخ من حيث كيفية عملها، وعلاقات إنتاجها، وحاولتُ أن أحدد ثلاثة أنواع: بلمونت (جيلي) وزُوية (نَسَبي) وليبي (مقومن)، تتميز بثلاثة أنواع من النصوص. وقلتُ إن بعض هذه التواريخ تلعب دورا ما في إنتاج مستقبل مختلف: العلاقة بين النص والحدث علاقة واقعية. إذا كنتُ على حق سيكون هناك بند آخر يضاف إلى قائمة قضايا هي جوهريا قضايا أخلاقية: ليست علاقات الإنتاج وحدها والسيطرة على مصادر التاريخ هي التي تثير الحكم الأخلاقي، ولكن أيضا المستقبَل الذي قد تنتجه التواريخ.

هوامش الفصل السادس

(*) John Davis, "The social relations of the production of history", in: Elizabeth Tonkin et al. (eds.), History and Ethnicity (ASA monographs, 27, Routledge: London & NY. 1989), pp. 104- 120.

(1) التمييز بين "الأحداث" و"الأحداث التي يتلبسها المعنى" تمييز صعب: فالأحداث العارية غير قابلة للوصف لأن من المستحيل عزلها عن بعضها البعض، ثم لأنه لا يمكن وصفها بغير إعطائها معنى. يفيد اختراع رموز لهذه الأشياء الضرورية نظريا، ولكن لا يمكن وصفها، في إثبات هذه الحجة، برغم أن هذا قد يكون مملا للقراء: يمكن [أن نرمز لـ] الأحداث هكذا *، مثلا *(افتتاح قناة السويس). إذا تخيلتُ كومة هائلة من كل *(الأحداث)، من الواضح أن بعضها فحسب سيكون معروفا؛ وسيكون توزيع المعرفة بها غير منتظم، وسيمنحها مختلف المؤرخين الذين يتناولونها معانيَ مختلفة. مع ذلك من المعقول أن نؤكد أن كلا من الفلاح على ضفاف النيل وكاتب سيرة دزرائيلي Disraeli [:رئيس وزراء بريطانيا في 1868 و1874 – 1880، الذي اشترى أسهم قناة السويس حين عرضها الخديوي إسماعيل للبيع–م] ومؤرخ فرنسي، جميعا يشيرون إلى نفس الـ*(حدث). إنني مهتم بالأحداث التي ألبست معنى، برغم أنه من المهم أن بعض *(الأحداث) قد تكون غير معروفة، لكنها تظل مع ذلك أسبابا مهمة. فـ *(قرار زراعة الحبوب البرية) [أي الانتقال من الجمع والصيد والرعي إلى الزراعة قبل بداية الحضارة –م] كانت له عواقب واسعة المدى، برغم أننا لا نملك سوى أن نستنتج حدوثه.

(2) "يضم الجيل... جماعة عُمرية من الرجال والنساء الذين يشتركون في نمط شائع للوجود أو لمفهوم الحياة، يقيّمون أهمية ما يحدث لهم في لحظة معينة بمعايير ذخيرة مشتركة من الأعراف والطموحات": (Lison-Tolosana, 1966; 180)

(3) الرجال يتزوجون في سن 28 أو نحو ذلك، والنساء في حوالي سن 25 (السابق، ص180).

(4) هل كان هناك دائما ثلاثة أجيال؟ وهل كان الفارق بينها دائما خمس عشرة أو ست عشرة سنة؟ هل كان الجيل الأوسط هو المسيطر دائما؟ هل كانت [الأجيال–م] تعارض بعضها البعض دائما؟

(5) برغم أنه يرى أن لديهم آمال مشتركة في إمكان حل المشكلات الاجتماعية وغيرها بفعل سياسي قائم على أساس إيديولوجي.

(6) إنني مدرك أن الكلام عن العشائر في أي مجتمع حديث يجري في اتجاه مناقض للتوقعات، خاصة بالنسبة لليبيا. للاطلاع على رواية كاملة، أنظر: Davis,1987. باختصار تحافظ قبائل جنوب غربي سرينايكا [:شرقي ليبيا] بنَسَبيات تحدد جماعات يساند أعضاؤها بعضهم البعض بمدفوعات تقيلهم من عثراتهم عند الحاجة، ويتصالحون مع وحدات [قبلية–م] أخرى مشابهة. وهم يحتفظون في أماكن توطنهم الصغيرة، وكذا في بعض المتوسطة منها، بإقامة منفصلة عن بعضهم البعض. وهم يعينون شيوخا [يرأسوهم أو يمثلوهم–م] ويدّعون ملكيتهم المشتركة لأشياء، ويقيمون مساجد ويقدمون ممثلين جماعيين لهم أمام الحكومة ويتنافسون في الانتخابات كجماعات قبلية. إنهم ليسوا جماعات تملك ملكية مشتركة، ولكنهم يتحدثون أحيانا كما لو كان الأمر كذلك؛ وهم لا يذهبون إلى الحج جماعة؛ وهم جزء من مجتمع ثوري اشتراكي حديث.

(7) قام بتمويل البحث الميداني لزُوية (SSRC) now LSRC [مجلس بحوث العلوم الاجتماعية] وجامعة كنت Kent في كانتربوري Canterbury، مع مساعدة مهمة من جامعة جمينت Gemeente بأمستردام و CNRS [المركز القومي للبحث العلمي– فرنسا]: إنني مقر بجميلهم جميعا. ويصل عدد الأزوية الذين ساعدوني وحموني ووفروا

لي الراحة على مدى اثنين وعشرين شهرا من البحث في الفترة من 1975 إلى 1979، إلى 18 ألف رجل وامرأة وطفل، يعيشون أساسا في أجدابية والكفرة وتازربو Tazarbu وإجخرة في شرقي ليبيا.

(8) كان الشعراء يخاطبون جمهورا أوسع من جمهور معظم مؤرخي زوية. لم أجر تحليل مضمون لأعمالهم، لكن لديّ انطباع قوي بأنهم يتناولون تاريخ القبيلة؛ وأنهم حين تتناول أشعارهم أحداثاً لها إحالة نَسَبية، يكونون معنيين بالمراكز النَسَبية العليا: كانوا يتناولون الأصول النَسَبية وأحداث الزواج والأحداث السياسية لمؤسس زُوية وأبنائه. وكان الاتفاق العام القائم بين أبناء زوية على هذه العلاقات مشتقا من إجماع الشعراء، بينما كان معظم المؤرخين معنيين بأجيال أحدث من ذلك.

(9) كان أكثرها شيوعا هو الطبعة العربية لرواية الفيلد مارشال جرازياني عن حملته وعن الحكومة في شرقي ليبيا (Graziani, 1932). كان الناس يقرأوها ويعلقون على تفسيره للأحداث، وكان كثيرون يعرفون جيدا رؤيته لمعركتَيْ قوز Kawz وحواريا Hawaria. وكان أحد البيوت لديه بالفعل كتاب حسنين بك عن رحلاته في ليبيا من سيوة إلى أجدابية والكفرة، وقال آخرون إنهم يعرفون هذا الكتاب، وهو متاح باللغة العربية. والكتاب، مثله مثل مسح أجوستيني لقبائل سرينايكا Cyrenaica [:شرقي ليبيا] (Agostini, 1922-3)، يتكلم عن زُوية وارتباطاتها بالسنوسي، وكان الناس يعتبرون الإعلان عن ملكيتهم [لهذه الكتب—م] عملا طائشا. بالفعل لم يظهر [كتاب—م] أجوستيني علنا سوى مرة واحدة أثناء عملي الميداني، في شكل صورة ضوئية لخريطة للقبائل والأرض التي تحوزها في منطقة أجدابية.

(10) كان كثير من رؤساء العائلات يحتفظون بأرشيفات صغيرة من الخطابات والعقود والأذون والرُخص والصور الفوتوجرافية القديمة. وبعض الناس لديهم نسخ من وثائق عامة ورثوها أو نسخوها لاستعمالهم أو لمتعتهم الخاصة. مثلا يحتفظ كثيرون بنسخ من اتفاق أجراه ستة وخمسون شيخا عام 1946 وعدوا فيه بالحياة في سلام داخل حدود أراضيهم. وفي 1979 كانت الوثيقة تُقرأ لأنها تُذَكر الناس بالعجائز الذين عاشوا في 1946 وكدليل على هيمنة زُوية على الصحراء: فالأرض التي حُددت بحدود عامة للغاية تكاد تكون مماثلة لمساحة فرنسا وتشمل جماعات قبلية وإثنية عديدة أخرى. مثل هذه الأوراق كانت تفيد في البرهنة على ادعاءات أو التذكير بالصداقات القديمة أو تنبيه الذاكرة بشأن الأزمنة القديمة. وبعضها كان لها يوما أهمية احتمالية قانونية واقتصادية: صك بيع أو اتفاق بشأن الحقوق في المياه أو إعلان انفصال بَنَّاء، وهكذا. لقد أفادت هذه الوثائق في تحديد تاريخ بعض الأحداث وتحديد أسماء بعض المشاركين، وربما أعمارهم. لكنها لم تقدم شيئا يُذكر بخلاف ذلك. كان كثير من الأرشيفات التي رأيتها محفوظا في علب الطباق الصفيح؛ واحتفظ أحدهم بها في علبة بسكوت من الصفيح أيضا، ووضع شيخ وثائقه في محفظة قديمة؛ لكنني لم أجرِ مسحا منهجيا للأرشيفات الخاصة.

(11) ربما يفيد القول بأن زُوية كانت متسامحة مع أسئلة عن الوقائع، بينما وجدتُ صعوبة في سؤالهم عن قواعد التاريخ أو نظريته. لهذا السبب كان من الصعب فعل ما يزيد على الإنصات لهم وهم يتكلمون في التاريخ: لم يكن ممكنا، كما هو الحال بالنسبة للزواج (مثلا)، أن أسأل: "ما الذي يجب أن يفعله المؤرخ؟" أو إجراء مقارنة بين القواعد والممارسة.

(12) يجب أن يُسَمِّي الأب أول أولاده باسم أبيه هو، وأن يُسمي الطفل الثاني باسم أبي زوجته، وهكذا (Peters, 1960).

(13) مرة أخرى انظر: Peters, 1960. أحد الطرق الشائعة للدخول في مناقشة نَسَبية وتاريخية أن يقول شخص ما: "اسمي إبراهيم لأن هذا كان اسم شخص ما مات في معركة"، أو كان، أيا كان الحال، بلا أطفال.

(14) الاستثناء هو تلك النَسَبيات التي يسميها جلنر تفاخرية Veblenesque، مثل النسبيات التي تتابع المنحدرين من أحد أزواج بنات النبي (Gellner. 1969:179-200; 261-75).

(15) يعدد بارت (Barthes 1981) عددا من ألعاب المؤرخين مع الزمن: يمكنهم أن يزيدوا سرعته (بالقفز على عقود

أو قرن في صفحة أو صفحتين)؛ أو يبطئوها (بتناول مُطَوّل لأسبوع أو يوم). كما يمكنهم السير في خط متعرج، مثلا بـ"العودة" لتفسير ماضي شخصية تم إدخالها حديثا في الحكاية. وفوق هذا كله يمكنهم أن يكتبوا مقدمة لتواريخهم، بعبارات عن الهنا والآن (يكون لها عادة تاريخ وعنوان)، تقول إن القارئ سوف يعلم مستقبلا، بعد قليل، أشياء جديدة عن الماضي. ربما يمكن إضافة إسقاط الزمن بفعل النَسَب، برغم أن بارت مهتم فقط بالمؤرخين المحترفين.

(16) لقد كَشَفَت زُوية بالفعل عن توترات بين الآباء والأبناء: بعضها نشأ عن استعمال السلطة؛ وتم التعبير عن بعضها الآخر في الفصل الرسمي بين الآباء والأبناء المتضمَّن في كلمة "تحشُّم"، التي تتضمن استبعاد المال والنساء والاستمتاع العفوي من تفاعلات الآباء والأبناء. لكن التحفظ [عند زُوية—م] يختلف عن التحدي [في بلمونت الأسبانية—م].

(17) كانت زُوية متصلة بالفعل بالحكومة العثمانية وكانت مؤيدة للسنوسي. وقد ادعوا أيضا أنهم في الماضي البعيد سيطروا على بربر أوجلة Aujla ومجابرة جالو Majabr of Jalu. من الواضح إذن أنه من الصعب الإصرار على أنهم كانوا روافض متسقين مبدئيين تجاه كل الحكومات. وفي عام 1979 كان 60 في المئة منهم مقيدين في جداول الرواتب الحكومية. وقد نوقشت هذه التناقضات بشكل أكثر تفصيلا في: Davis, 1987

(18) قد أقول إنني برغم تأكدي إلى حد كبير من أنني على حق، فإنني غير متأكد من أنني أستطيع أن أحدد سمات الحجة الجيدة التي يمكن عن طريق المقارنة بها تقييم صلاحية ما فعلته.

(19) على أية حال كان عمر المختار ممثلا وسَنَدا لإدريس الذي كان آنذاك عميد الطريقة السنوسية الذي أصبح مَلكا لاحقا. وبرغم أن إدريس لم يكن كفئا من نواح عديدة فإنه أمد بالفعل رجال القبائل بالسلاح والمواد من منفاه في مصر إلى أن تم إغلاق الحدود بسلك شائك. وفي النهاية أصبح ملك دولة ليبيا المستقلة في 1952. إذا كان رجال القبائل الطرابلسية قد عبروا عن ولاءهم لكيان يتجاوز القبيلة فقد كان إدريس هذا الكيان، بوصفه قائدا دينيا أمدهم روحيا كما أمدهم بالبنادق وقاد ليبيا في النهاية إلى الاستقلال. وبالمناسبة تنسب السلطة الرئيسية في الطريقة الصوفية نجاحها إلى سياسة القادة في احترام استقلال القبائل وكياستهم في تناول الأمور التي تتضمن سلطة أعلى من سلطات القبيلة (Evans-Pritchard, 1949:89)

(20) فيلم أسد الصحراء The Lion of the Desert، بطولة أنتوني كوين في دور عمر المختار.

المراجع

Agostini E. de (1922-3) *Le Popolazioni della Cirenaica. Notizie etniche e storiche raccolte dal colonello Enrico de Agostini, con annesse 12 carte*. Bengasi: Tripoli: Governo della Cirenaica, Azienda tipo-litografica della Scuola d'arti e mestieri.

Barthes, R. (1981) 'The discourse of history', in E.S Shaffer (ed.), *Comparative Criticism. A Year Book*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-20.

Bloch, M. (ed) (1975) *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London: Academic Press.

Davis, J. (1982) 'Qaddafi's theory and practice of non-representative government', *Government and Opposition* 17, 63-79.

Davis, J. (1987) *Libyan Politics: Tribe and Revolution: The Zuwaya and their Government*, London: I.B. Tauris.

Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford: Clarendon Press.

Evans-Pritchard, E E. (1949) *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford. Clarendon Press.

Gellner, E.A. (1969) *Saints of the Atlas* (Nature of Human Society Series), London; Weidenfeld &. Nicholson.

Goody, J. R. and Watt, I. (1968) 'The consequences of literacy', in J.R. Goody (ed.) *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Graziani, R, (1932) *Cirenaica Liberata*, Milano: Mondadori.

Hassanein Bey, A.M. (1925) *The Lost Oases*, London: Thornton Butterworth.

Lison-Tolosana, C, (1966) *Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town*, Oxford: Clarendon Press.

Mua'mmr al-Qaddafi, see Qaddafi al-, M.

Parry, J. (1985) 'The Brahmanical tradition and the technology of the intellect', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, ASA Monographs, 24. London: Tavistock Publications, 200-25.

Peters, E. (1960) 'The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90, 29-53.

Qaddafi al-, M. (1975-9) *The Green Book. The Third Universal Way*, CCCC: PPPP.



الباب الرابع

الإسلام



الفصل السابع

النزعة الإسلامية ونظرية الحركة الاجتماعية(*)

آصف بايات

كيف نستطيع أن نكتب تاريخاً للنزعة الإسلامية islamism؟ تميل معظم الروايات إلى التعميمات الكاسحة عن طبيعة وآليات الحركات الإسلامية، وتميل إلى تصوير كل من الإسلام كدين، والنزعة الإسلامية كمشروع سياسي، كأشياء ثابتة، بالتغاضي عن التباينات عبر الزمن في الإدراكات والممارسات والمؤسسات الدينية عند الأقسام المختلفة من السكان في مجتمع معين وفي البلدان الإسلامية المختلفة. وغالبا ما تحجُب الرؤية المتحجرة الرؤى الديناميكية والمتغيرة لهذه الحركات. فعادة يتم تقديم الحركات الإسلامية كوحدات اجتماعية متشابهة ومتسقة إلى حد كبير يجب أن تُصَنَّف وفقا لخطابات إيديولوجياتها. ولا يكاد يوجد اهتمام بتشريح تلك الحركات للكشف عن مستوياتها المكوِّنة لها واتجاهاتها. على هذا النحو يميز أنتوني بارسونز الثورة الإسلامية عن الثورات الأخرى مدعيا أن "غالبية السكان الشيعة في إيران كانوا يعرفون جيدا ما لا يريدونه (استمرار حكم أسرة بهلوي) وما يريدونه حقا (حكومة تسيطر عليها قيادة دينية، الحراس التاريخيين للتقليد الإسلامي)". ويصل آخرون إلى استنتاجات كاسحة مشابهة.

وتتناول كثير من الروايات النزعة الإسلامية كإحياء ديني، كتعبير عن ولاءات أصلية قديمة، أو كشيء خاص وفريد لا يمكن تحليله بمنظورات العلوم الاجتماعية المتعارف عليها. فالواقع أن الحركة الإسلامية استُبعدت إلى وقت قريب من نمط البحث الذي طوَّره منظرو الحركة الاجتماعية في الغرب. وبالتالي يُحسب للدارسين الذين حاولوا مؤخرا أن يجلبوا

النشاطية الإسلامية إلى عالم "نظرية الحركة الاجتماعية"، أنهم فعلوا ذلك، برغم أنهم مالوا إلى حد كبير إلى "الاستعارة" من نظريات الحركة الاجتماعية بدلا من الاشتباك النقدي والمنتج معها، وبالتالي المساهمة فيها. وما زالت مسألة مدى قدرة نظريات الحركة الاجتماعية على تفسير تعقيدات الحركات الاجتماعية- الدينية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة محل جدل، خصوصا حين تكون هذه المنظورات متجذرة في المجتمعات الغربية العالية التمايز والمنفتحة سياسيا، وبالتالي تقدم صورة ذات بنية عالية التعقيد ومفرطة التجانس للحركات الاجتماعية. وبصفة خاصة، إلى أي حد تستطيع هذه النظريات أن تساعدنا على فهم عملية بناء التضامن في هذه الأوضاع المغلقة سياسيا والمحدودة تكنولوجيا؟ في ضوء كل من نموذجيّ السلوك الجمعي وتعبئة الموارد، تسبق الهوية المشتركة، بمعنى المشترَكات والتضامن، الفعل الجماعي. فبمعنى ما تختار البنية الاجتماعية الناس الذين لهم هوية مشتركة وتجمعهم سويا ليمارسوا فعلا جماعيا. ويؤكد مدخل السلوك الجماعي بشدة على "الاعتقاد المعمم" و"القيم المشتركة" كمحور مركزي تجري التعبئة حوله[3]. وربما تقدم نظرية الجماهير، بوضعها لتصور "العقل الجمعي"، طبعة متطرفة لفكرة الهوية والانتماء الموجودَين بشكل مسبق. فهنا يندمج الأفراد ببساطة في الجماعة ويتطابقون معها[4]. والافتراض الضمني في هذا النموذج هو أن الشعور بالهوية العمومية يتكون بشكل عفوي، ويحركه حافز نفسي قوي، غالبا بغير أن يُعَقْلِن الفاعلون توجهاتهم.

وتشدد نظرية تعبئة الموارد، التي تعمل ضمن نموذج بنيوي، ومعها نماذج عقلانية أخرى، على الدوافع العقلانية للفاعلين حين يصبحون جزءا من مجموع. ومع ذلك فإنها، مثل نظرية السلوك الجمعي، تفترض وجود هوية مشتركة، "ميتافيزيقية" إلى حد ما، بين فاعلي الحركة الاجتماعية. ويكمن الفارق في أنها تؤسّس هذه الهوية المشتركة على فهم الفاعلين لمصالحهم المشتركة. ويركز المؤلفون العاملون ضمن هذا النموذج على الكيانات الجمعية التي تقام على منظمات معقدة ومُبَنْيَنَة (أي ذات بنية) يلعب فيها قادة الحركة دورا حاسما. وربما تظهر فوضى أو تبرز اختلافات، لكنها تنتج عادة عن عوامل خارجية، مثل "الظروف القمعية". بخلاف ذلك فإن ما يميز أية حركة بمعنى ما هو التماسك والأفكار والأفعال المتناغمة[5].

وقد أصبحت الحركات الاجتماعية المُدْرَكَة على هذا النحو السمة التي تميز "الجماعية الحقيقية" عند بورديو، التي يعتمد وجودها على قدرتها على أن تكون ممثَّلة ومحدَّدة بقادتها.

فحين تُعتبر صورة ماركوس Marcos، قائد حركة الزاباتيستا Zabatista في شياباس Chiapas، أو آية الله الخميني في إيران، تجسيدا للتعبئة الجماهيرية، نكون أمام تلك الرؤية للحركة الاجتماعية التي تهيمن على الروايات الصادرة عن وسائل الإعلام الجماهيرية، ولكنها تمتد أيضا إلى جانب كبير من العمل البحثي.

تستبعد هذه الورقة، المبنية على فهمي للحركات الاجتماعية- الدينية في الشرق الأوسط الروايات الواحدية التشميلية (الجامعة)، لأنها تتجاهل، وقد تقمع، روايات أخرى قد تصل إلى تقديم فهم مختلف للأشياء. لهذا الهدف، أدافع عن رؤية أكثر سيولة وتشظيا للحركة الاجتماعية، محاولا أن أُقدِّم زاوية قد تساعد على الإجابة عن تعقيدات الحركات المعاصرة، من قبيل النزعة الإسلامية. ويتطلب هذا من الناحية المنهجية أن نذهب إلى ما وراء محض الخطاب واللغة والرموز، خصوصا تلك التي تتعلق بالقيادة، وأن نأخذ كلا من الخطابات والمعاني المتعددة كأدوات لكتابة تواريخ مثل هذه الأنشطة. وبرغم أن "الثقافيين" مثل جاسبر Jasper وجونستون Jonston وكلاندرمانز Klandermans، وخصوصا ألبرتو ميلوتشي Alberto Melucci، يدركون بشكل مثمر الحركات الاجتماعية على أنها ناتجة من عمليات من التفاوض وأفعال الاتصال[6]، فإن نماذجهم، مثل نماذج غيرهم، متجذرة في، ومتجهة إلى، المجتمعات عالية التمايز والمتطورة تكنولوجيا والمفتوحة سياسيا. توجههم "الغربي المركز" هذا يقوض قدرتهم على تفسير ديناميكيات النشاطية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة بشكل مُرْضٍ. فمثلا يمكن أن تقدِّم النشاطية المرتبطة بالنزعة الإسلامية قاعدة تجريبية مفيدة لإعادة التفكير في الطريقة التي يمكن أن نُفهم [:نصوغ في مفاهيم] بها النشاطية الاجتماعية. ولهذا الهدف أُقَدِّم مفهوم "التضامن المتخَيَّل"، لأنه قد يفيد في رأيي في تفسير طريقة تشكل التضامنات والأفعال التالية لها[7].

تمثيل النزعة الإسلامية

شهدت النزعة الإسلامية أنواعا عديدة من التمثيلات. ويشير تكاثر المصطلحات التي استُعملت لوصف الظاهرة إلى تعقيدها. فمصطلح "الأصولية الإسلامية" قد حلت محله الآن مصطلحات أخرى، تشمل "الحركات الإسلامية"، و"الإسلام السياسي" و"النشاطية

الإسلامية" و"الإحياء أو البعث الإسلامي" و"السياسات الدينية الجديدة". وليس مصطلح "النزعة الإسلامية" سوى آخر ابتكار. يؤكد تصور "الأصولية" على جوهرية النصوص المقدسة، ويشير إلى النزعة التقليدية للحركات الإسلامية. ويشير عند جلنر Gellner في طبعة مختلفة إلى الإيمان بالتملك الحصري لحقيقة فريدة[8]. وبينما تريد إعادة التعريف المدققة لمارتن ريزبروت Martin Riesebrodt "للتقليدية الجذرية" أن تنقذ المصطلح[9]، تقدم كدي Keddi مصطلح "السياسات الدينية الجديدة" كبديل "للأصولية"، "لأنه محايد يوضح كَلا من المحتوى السياسي للحركات وطبيعتها المعاصرة"[10]. ويركز "الإحياء" أو "البعث" على الدين على حساب المحتوى السياسي لهذه الحركات. وبالمقابل يُشَدِّد مصطلح "الإسلام السياسي" على طبيعتها السياسية. وقد رفض ذلك بعض الباحثين (وكذلك الإسلاميون أنفسهم) الذين قالوا إنه في ضوء شمول سيطرة الدولة على حياة الناس تصبح كل ممارسة إسلامية تقريبا سياسية (في الأسرة والمدرسة وما يشبههما)، وبالتالي يصبح مصطلح "الإسلام السياسي" ببساطة خارج الموضوع[11]. ويصبح التقاء إرنست جلنر في اقتراح تعريف الإسلام كـ"دولة من البداية نفسها"[12]، بالعديد من الإسلاميين مثيرا للسخرية ومفهوما. وأخيرا يهدف مصطلح "النشاطية الإسلامية" لتفسير ضم أنواع مختلفة من الأنشطة، سياسية واجتماعية وثقافية، التي تندمج تحت عنوان الحركة الإسلامية. غير أن المفهوم يفتقر إلى خصوصية الإشارة إلى التصاعد المعاصر في نشاطها.

غير أن هذه المصطلحات برغم اختلافاتها تشير إلى جوانب من "النشاطية الدينية". وأقصد بالنشاطية ممارسات غير معتادة وغير طبيعية تهدف جماعيا أو فرديا، مؤسسيا أو بشكل غير رسمي، إلى إحداث تغيير اجتماعي. وحين لا تصبح هذه الممارسات استثنائية، أي حين تصبح ممارسات اعتيادية في الحياة اليومية لا تعود بعدُ "نشاطية". إذن، تحيل هذه الملاحظات بمعنى ما إلى ظاهرة تكافئ التدين النشط. من المتفق عليه بصفة عامة أن معظم المصريين، مسلمين ومسيحيين، أتقياء. لكن تقواهم سلبية، أي أنهم كمؤمنين يمارسون دينهم بشكل تقليدي. أما التقوى النشطة فتشير إلى من لا يكتفون بممارسة ديانتهم، بل يعظون أيضا، ويريدون من الآخرين أن يفكروا ويمارسوا مثلهم. هذا التديُّن الفائق للعادة هو الذي يندرج في التوجه الدعوي (التبشيري) وفي عدم التسامح. تتعلق النشاطية الإسلامية إذن بهذا التدين الفائق للعادة للسكان المسلمين في الأزمنة الحديثة. وهي ربما تدخل في السياسة صراحة، وهو ما

قد أسميه "النزعة الإسلامية"، أو يقتصر على تقوى "لا سياسية"، ولكن نشطة، على نحو ما نجده في الاتجاهات والحركات التي تركز على تعزيز ذات الفرد وهويته.

فيما وراء مجمل منظورات الإيديولوجيين الإسلاميين، هناك نوعان من التفسير حاولا أن يشرحا انتشار السياسة الدينية في الأزمنة الحديثة. تُصَوِّر التفسيرات "الحداثية" النزعة الإسلامية كحركات رجعية يقوم بها التقليديون والمثقفون وفقراء المدن ضد التحديث بالأسلوب الغربي. ويقال إن هذه الحركات معادية للديمقراطية وانكفائية بطبيعتها. على اليمين، يشخص "صدام الحضارات" الذي قدَّمه برنارد لويس Bernard Lewis وروَّج له صمويل هنتجتون Samuel Huntington الإطار الذي يجري فيه تقييم الطبيعة "المعادية للحداثة" لمثل هذه الحركات في مواجهتها للحداثة الغربية[13]. وعلى اليسار يمكن أن نشير إلى ألبرت ميلوتشي وآلان تورين Alain Touraine ضمن آخرين، ممن عبروا عن اهتمامهم بالإحياء الديني. "اليوتوبيا الانكفائية" و"الحركة المضادة" تمثلان الطريقة التي يشيرون بها إلى الحركات الدينية، بما فيها الإسلامية. فوفقا لميلوتشي "تُعَرِّف الحركة الدينية هويتها بمصطلحات الماضي بتشغيل أسطورة تشميلية عن بعث الماضي، تكون شبه دينية على أقل تقدير في محتواها". وهو يعلن أن "الأحادية التشميلية سمة مُمَيِّزة لليوتوبيا الانكفائية". وبالتالي يؤدي التصور المعياري لدى تورين للحركات الاجتماعية باعتبارها "إيجابية" و"تقدمية" إلى تشخيص النزعة الإسلامية كـ"ضد حركة".

ويرى النوع الثاني من التفسيرات النزعة الإسلامية كعَرَض أو كرد فعل لما بعد الحداثة. في هذا الإطار تُمَثِّل الحركات سعيا للاختلاف والاستقلال الثقافي وإلى إقامة جماعة سياسية وأخلاق بديلة في مواجهة الحداثة العلمانية المعولِمة. وقد وصف فوكو الثورة الإيرانية بأنها "أول ثورة بعد حداثية في عصرنا"، كـ"روح عالم بلا روح"[15]. وبالنسبة لجيدنز Giddens تُعَدّ إشارة إلى "أزمة الحداثة"[16]. ويصوغها كاستلز Castells كـ"استبعاد المستبعَدين للمستبعدين"، وتكمن دلالتها بالنسبة لإسبوزيتو Esposito في أنها "بحث عن الهوية والأصالة والجماعة، ورغبة في تأسيس معنى ونظام في كل من الحياة الشخصية والمجتمع"[17]. من جهة أخرى تتجلى النزعة الإسلامية في هذا المدخل كبحث عن اليقين في عالم غامض، فتحاول أن "تستعيد لمعنى العالم ما بعد الحداثي الأخلاق والنظام، اللذان، فيما يقال، قد اختفيا مع انهيار كل يقينياته"[18]. وذهب بورجا Burgat ودويل Dowell،

وآخرون، إلى ما هو أبعد من ذلك، ليصفا الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بأنها الطور الثالث (بعد الطورين السياسي والاقتصادي) للنضالات ضد الاستعمار؛ نضالات خطابية، نضالات ضد الحداثة الغربية، نضالات من أجل هوية واستقلال ثقافيين[19].

ويبدو أن هناك قدرا كبيرا من المعقولية في هذه التمثيلات. وتشهد الأوضاع العالمية التي ظهرت فيها معظم هذه الحركات وخطابات القادة الإسلاميين مثل أبو الأعلى المودودي وآية الله الخميني وعلي شريعتي وموسى الصدر وسيد قطب وراشد الغنوشي وآخرون على هذا الميل. فمفهوم المودودي عن الجاهلية كمجتمع يتسم بعبادة الإنسان للإنسان وسيادة الإنسان على الإنسان قد أخذ به كل من سيد قطب في مصر وعبد السلام ياسين في المغرب وعلي شريعتي في إيران، وآخرون، ليردوا الضربة لليبرالية الغربية والقومية العلمانية والاستعمار، الذين أتوا، وفقا لرؤية ياسين، باسم التنوير والإصلاح والقومية والعقلانية[20]. ويعكس تصور شريعتي عن "العودة إلى إسلاميين يفكرون ذاتيا" خيارا للإسلام كبديل إنساني محلي شامل. بينما يقدم المودودي نوعا من "الكوزموبوليتانية الإسلامية" تحكمها "ديمقراطية–دينية"، أو "حكومة ديمقراطية دينية"، قدم شريعتي "مجتمعا دينيا بلا طبقات" وسيد قطب الدولة والاقتصاد الإسلاميين. ونادى آية الله الخميني "بحكومة إسلامية" ولكنه تماشى مع جمهورية إسلامية[21].

لا أريد هنا أن أناقش أو أنازع صلاحية هذه التفسيرات للنزعة الإسلامية غير النابعة من الإسلاميين[22]. فهي تمنح في كثير من الحالات زوايا مناسبة لرؤية الظاهرة منها. هدفي الرئيسي بالأحرى هو طرح سؤال منهجي بشأن الكيفية التي توصل بها هؤلاء المؤلفون إلى مثل هذه النتائج. وأود أن أقترح أن هناك عددا من الافتراضات المُسَلَّم بها هي التي تقود تحليلات مثل هؤلاء المفسرين، وفي نهاية المطاف تُملي مناهجهم. بداية، هناك ميل قوي عند المعلقين للاعتماد بشكل ساحق على الرموز واللغة والإيديولوجيا. لا شك أن تحليل خطاب النصوص والكلمات والرموز يمكن أن يكون مسئولا عن التوجه المنهجي السائد لاكتشاف طبيعة الحركات الإسلامية. وكثير من حجج "النزعة الأصولية" تحصل على مادتها الخام من مصادر البيانات هذه. وقد أكد مانويل كاستلز **Manuel Castells** في تصريح منهجي أن الحركات الاجتماعية يجب أن تُرى وفقا "لخطابها الخاص". "فحين أقدم

وأحلل الحركات سأتتبع عن قرب شديد كلماتها الخاصة، وليس الأفكار فقط، كما سجلتها الوثائق التي عملتُ عليها"، نظرا لأن هوية الحركات، فيما يرى كاستلز، تنطق عن طريق من "ينطقونها"[24]. ويتجاوز منهج كاستلز الموقف البنيوي (الذي التزم به يوما) الذي يستنتج طبيعة الحركات من الوضع الطبقي للفاعلين فيها، بالنظر بدلا من ذلك إلى ما يقولون إنهم يريدونه. غير أن تحليل الخطاب من هذا النوع له عواقبه الخاصة، حيث يثير بعض الأسئلة الصعبة. ففي ضوء الطبيعة المتشظية للحركات المعاصرة، من الذي يتحدث بالنيابة عنها؟ الإيديولوجيون، القادة، شرائح الأنصار المختلفة؟ معظم الروايات محدودة بفعل اعتمادها بصفة حصرية على لغة الإيديولوجيين. المشكلة الأخرى هي كيف نتبيَّن ما يقصده المتكلمون من خلال ما يقولون، وبصفة خاصة في أوقات الانتقال وعدم اليقين، حين يمكن أن تتخذ الكلمات معاني عديدة. تمثل هذه القضايا والأسئلة قلب المناظرة بين المؤرخَيْن البريطانيين جارث ستدمان جونز Gareth Stedmán Jones وجون فوستر John Foster في أوائل الثمانينيات بشأن طبيعة الحركة الشارتية في القرن التاسع عشر[25]. فبينما تركز بعض التفسيرات الماركسية (الجديدة) على العمليات المادية التي تُوَلِّد ظروف ظهور النزعة الإسلامية، بدلا من الخطاب، يظل مفهومها للحركة الاجتماعية غالبا شاملا[26].

من جهة أخرى، يقتصر مصدر الإلهام للكتلة الكبرى من التحليلات على المنظور والخطاب الذي صاغه القادة. فيشير أحد علماء السياسة وهو يدرس سلطة قائد إسلامي في المغرب، إلى عبد السلام ياسين باعتباره "صوتا واحدا يربط بشكل فعال السخط الإسلامي"[27]. هنا نتبين النفوذ القوي للرؤى النخبوية الفيبرية بشأن التغير الاجتماعي. فبالنسبة لفيبر Weber تُشتَق أنشطة الجماعات بالدرجة الأولى من التزامها بنظام اعتقاد معين. وبناء عليه تلعب الأفكار والرموز دورا أساسيا في التغيُّر الاجتماعي، ويتم تنشيط الجماعات أساسا بواسطة القادة الكاريزميين القادرين على جذب أناس يلتزمون بفكرة معينة. غير أن مفهوم الكاريزما عند فيبر ينطوي ضمنا، كما يلاحظ ميلوتشي، على تصوُّر قوامه جمهور غُفل معرض لتحفيز يطلقه التوجيه العاطفي للقادة[28].

باختصار يميل معظم المعلقين إلى ادعاء وجود صورة واحدية للحركات الاجتماعية باعتبارها كيانات متجانسة ومتناغمة، تتوحد مع القادة ويتم تمثيلها أساسا بواسطتهم. فتتجلى القيادة في هذه الرؤية كشخصنة لشعور وطاقة ورغبة المشاركين. ويقال إن الأفكار

التي يعبر عنها القادة قد استبطنها "جمهورهم"، لتصبح بذلك إيديولوجيا الحركة. وفي رأي عبد الله نوري، وهو وزير داخلية إيراني إصلاحي، "قائد الثورة هو ذاك الذي تتوحد معه الثورة؛ ولا يمكن تخيل الحركة الثورية وانتصارها بغيره، إنه خالق الثورة"(29). يرفض المرشد الأعلى الحالي في إيران، آية الله خامنئي ادعاءات هؤلاء المحللين الذين يفترضون أن الشعب الإيراني لم يكن يعرف ماذا يريد أثناء الثورة الإيرانية، فأكد أنه "في ذلك الوقت كان الشعب يعرف بالفعل وبدقة ماذا يريد، وبالمثل الآن. إنه يريد تطبيق القيم الإسلامية في المجتمع، التي تشكل أساس النظام الإسلامي"(30). لا شك أن أحد المهام الكبرى لأي قائد هي ضمان الوحدة والتجانس أو حتى فرضهما. وغالبا يستمع الجمهور، ومعه المفسرون، إلى صوت القيادة على حساب بقية الأصوات، تلك "النسخ المخفية". وأخيرا يدرس المؤلفون غالبا الحركات في شكل ساكن، في بنية وخطاب مُجَمَّدَين، أكثر مما يدرسونها في الممارسة، أي وهي في حالة زحزحة وحركة مستمرة.

من الواضح أن هذه الافتراضات التي أثرت على كتابة تواريخ النزعة الإسلامية، مؤسَّسة على قراءة إشكالية للحركات الاجتماعية عموما، والحركات الإسلامية خصوصا. يتطلب الواقع العياني للنزعة الإسلامية أن نتبنى مدخلا أكثر تعقيدا ومتعدد الأوجه لإعداد رواياتنا عنها. فمثلا تتطلب دراسة حركة التعليم الإسلامي منّا تجاوز التحليل البسيط لمحتوى الكُتُب المدرسية الإسلامية، لنصل بالأحرى إلى كيفية نقل هذه النصوص [للتلاميذ–م] وكيفية إدراكها، وطبيعة آليات الدراسة في الفصول، وما يحدث للتلاميذ والمدرسين خارج المدارس. مثل هذا المدخل ينظر للحركات الاجتماعية من حيث هي كيانات ديناميكية، وجماعيات سائلة ومتشظية، فيتجاوز مجرد التمثيل الخطابي ليركز بدلا من ذلك على السلطة والممارسة.

النزعة الإسلامية شديدة الديناميكية

الحركات الاجتماعية هي في الواقع كيانات ديناميكية للغاية، في حالة سيولة وحركة دائمين. فمثل تصور إ.ب. طومسون E.P. Thompson عن الطبقة الاجتماعية، ليست الحركة الاجتماعية مجرد شيء، فهي بالدرجة الأولى سيرورة، ويجب أن تتم دراستها

كظاهرة تاريخية في فترة زمنية محددة[31]. فالرواية التي يتم تقديمها عن حركة اجتماعية ما تقدِّم فكرة أكثر شمولا عن الطبيعة الخاصة لهذه الحركة حين تدركها كسيرورة. فمثلا لا نستطيع أن نتبين الكثير عن النزعة الإسلامية الإيرانية إذا لم ندرك ديناميكياتها التاريخية. فكما شرحتُ في مكان آخر، بالَغت معظم كتابات الدارسين عن إيران ما بعد الثورة في قوة النزعة الإسلامية قبل الثورة[32]. واقع الحال أنه لم تكن هناك حركة إسلامية قوية في إيران بالمقارنة بمصر، بل كانت هناك حركة إسلامية قيد التكوين حين قطعتها ثورة إسلامية. إذن هناك حركة ناشئة (ترابطت إلى حد كبير حول كتابات علي شريعتي وبعض الشخصيات الدينية) تحولت بمعنى ما، بأن اتخذت شكل الدولة. يمكن إذن أن نقول إن الافتقار إلى حركة اجتماعية إسلامية قوية في إيران، بالمقارنة بمصر، قد ساهم في حدوث ثورة إسلامية (بقيادة رجال الدين الراديكاليين، ونفذتها تعبئة شعبية لقطاعات متنوعة من السكان). ثم تعاظمت عملية الأسلمة إلى حد كبير بعد الثورة من أعلى بواسطة الدولة. بالمقابل ساهم النجاح النسبي للحركة الإسلامية القوية في مصر في حصيلتها "الإصلاحية"، بحيث حال هذا النجاح دون حدوث ثورة إسلامية على النمط الإيراني[33].

إن النظر إلى الحركات الإسلامية في حركتها قضية حاسمة، لأن ذلك يبرز أن اهتمامات الحركات وبؤرتها وحتى اتجاهها يمكن أن يتغير مع الزمن بسبب عوامل داخلية، وأيضا بصفة خاصة خارجية. فمن المرجح أن تؤثر عوامل مثل أثر المظاهرات والقمع والصُدوع الداخلية والتغير في الظروف الاقتصادية أو السياسية، على اتجاه الحركات الاجتماعية. هذا المشاهدات تعكس بطرق ما تصور تارو Tarrow عن "دورة الاحتجاج"، كسيرورة تخلق فيها أفعال الاحتجاج فرصا لظهور منظمات جديدة للحركة، تؤدي في النهاية إلى الإصلاح أو القمع[34]. ومع ذلك أحب أن أؤكد على الديناميكيات المتناقضة للحركات الاجتماعية في هذا الصدد. صحيح أن الحركات الاجتماعية تشجع موجات جديدة من الفعل الجمعي، لكنها بذلك تقوّض أيضا فرص القادمين الجدد. ويمكن أن تفعل ذلك بتحسين الشروط المادية وبالمأسسة، وكذلك بجعل معارضيها أكثر يقظة.

الأهم أن الحركات الاجتماعية، إلى جانب التأثير على الآخرين، يمكن أيضا أن تغير سرعتها هي واتجاهها. ويمكن أن تغير ديناميكيات الحركات ذاتها الظروف التي أتاحت ظهورها أولا. فعادة يؤدي نجاح الحركات في الوفاء بكل اهتمامات جمهورها أو جزء منها

إلى تغير في الاستراتيجية والتكتيكات، أو إلى "تخفيفها". غير أن الأمر ليس بهذه البساطة لأن هناك عوامل خارجية تؤثر عليها (مثل أثر التظاهر أو السيطرة الاجتماعية أو العوامل الدولية). والديناميكيات الداخلية للحركات نفسها لا تقل أهمية. فالحركات الاجتماعية تغير بيئاتها الخاصة وعلاقاتها بالقوى والمؤسسات الاجتماعية والسياسية من حولها، وعلاقاتها بالمجتمع وجمهورها والدولة، لتعود هذه العوامل لتؤثر في وجودها هي. يقدم هذا تفسيرا، فيما أقترح، لتباطؤ الإسلام السياسي في مصر في أواخر التسعينيات، وبصفة خاصة لـ"فشل" النزعة الإسلامية هناك في إطلاق ثورة إسلامية بالمعنى الإيراني. يمكن رد انكماش الإسلام السياسي في مصر(بما في ذلك عند الجماعات الراديكالية وكذلك الإخوان المسلمين) ليس فقط إلى هجمات النظام المرتدة، القمعية عادة، من خلال التشريع أو في الشوارع. فالأمر يتصل أيضا بذبول التأييد الشعبي لها: فقد جعل النجاح الجزئي للحركة عموما في "أسلمة" المجتمع المصري كثيرا من الناس يؤمنون بأن الأمور يمكن أن تتغير إلى الأفضل في إطار الترتيبات القائمة، بغير تغيير النظام السياسي. وتتمثل بعض هذه الإنجازات في توفير شبكة أمان اجتماعي من خلال الجمعيات الخيرية الإسلامية وخلق جماعة أخلاقية (في الجمعيات والمساجد وشفرة الملابس البديلة والتعليم والمراكز الطبية، وحتى حفلات الزواج الإسلامية)، حيث يشعر المؤمنون بالأمان من "الغزو الثقافي" و"الانحطاط الأخلاقي"[35].

يكاد يقتصر تحليل كثير من الكتابات لديناميكيات الحركات الاجتماعية على تناولها من حيث أثر العوامل الخارجية عليها، وبصفة خاصة بنية الفرصة السياسية. فينظر جيمسون لحصيلة الحركة من حيث تلقيها لمزايا جديدة أو حصولها على القبول[36]. ومثلا ينظر تارو لحصيلة الحركة – تراجعها مثلا – من حيث بنية الفرصة السياسية أساسا، فيقول "إن تغير بنية الفرصة السياسية الناشئ عن دورة الاحتجاج هو الذي يحدد من يكسب ومن يخسر ومتى سيؤدي النضال إلى إصلاح"[37]. ونادرا ما ينظرون إلى أثر الحركة نفسها في تغيير جمهورها الخاص وبيئتها، أو إلى واقع أن ديناميكيات الحركة تغير أيضا الفرصة الاجتماعية. ويرجع هذا إلى أن التقليد السائد في نظرية الحركة الاجتماعية ينظر إليها من حيث هي مجموع المناضلين الذين يَتَحَدُّون القوة السياسية. وبالتالي تُعتبر الحركات ناجحة حين "تتحدى" وتحقق "تمزيقا" مضادا للدولة[38]. لا شك أن تحدي القوة السياسية أمر حاسم، غير أنني أقترح أن الحركات الاجتماعية قد تنجح أيضا بمعيار تغيير المجتمعات المدنية والسلوكيات والمواقف

والرموز الثقافية ونظم القيمة التي يمكن أن تواجه على المدى الطويل القوة السياسية، مثلما فعلت الحركة النسوية في الولايات المتحدة.

هذه الملاحظات مرتبطة مباشرة باستمرارية أو نجاح أو فشل الحركات الاجتماعية. فضعف أو حتى توقف نشاط حركة اجتماعية لا يعني بالضرورة فشلها، إذا كان قد تحقق كل أو بعض أهدافها. فمثلا تقوضت حركة البطالة في إيران ما بعد الثورة بشدة، أي أنها ضعفت، ليس فقط بسبب الضغط الخارجي، ولكن جزئيا لأنها نجحت إلى حد كبير في إنجاز بعض مطالب السكان الذين يعانون من البطالة[39].

النزعة الإسلامية متمايزة

هناك ميل قوي في التفسيرات السائدة لاستنتاج طبيعة الحركات الإسلامية من "الإسلام"، الذي يعتبرونه عادة عقيدة ثابتة وفريدة. ومن المثير، ولكن غير المفاجئ، أن هذا التصوير التشميلي يشترك فيه معظم القادة الإسلاميين أنفسهم مع "الغرباء". فالفكرة المفترضة التي يقول بها إسلاميون مثل المودودي وعبد السلام ياسين أو الإسلاميون الإيرانيون التقليديون بشأن أمة مسلمة وحيدة في العصور الحديثة تتجاهل بمعنى ما أثر الثقافات الوطنية على إدراك وممارسة الإسلام عبر مختلف الحدود الوطنية[40]. والآن استقر الأمر على أنه لا يوجد إسلام واحد، بل إسلامات كثيرة.

ومن الجوهري أن نلاحظ أن مصطلح "النزعة الإسلامية" لا يستعمل عادة في وصف شيء واحد، بل أشياء كثيرة في أوضاع وطنية مختلفة، قليل منها يمكن أن يُشَخَّص كحركات اجتماعية. ففي السياق الإيراني يحيل المصطلح إلى الحركة الثورية لعام 1979، وبالتالي إلى الدولة الإسلامية. وخلال الحرب الأهلية اللبنانية كان حزب الله بالفعل شبه دولة في سياسته في الأسلمة. والإسلاميون الأتراك منظمون في أحزاب سياسية شرعية (حزب الرفاهة والفضيلة). وقد ارتبط مصطلح "النزعة الإسلامية" أيضا بمنظمات لحرب العصابات (مثل الجماعات الإسلامية المقاتلة في مصر كالجهاد أو الجماعة الإسلامية)، وكذلك بمجموعات معينة من رجال الدين (مثل العلماء الإيرانيون الراديكاليون أو جبهة علماء الأزهر في مصر). لكن مصر أساسا هي التي شهدت حركة اجتماعية إسلامية واسعة الانتشار تطورت إلى

المطالبة بتغيير في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية وتحقيقها إلى حد ما.

ومع ذلك لم تكن الحركة الإسلامية المصرية متسقة كما يبدو أو كما توصف. إنها بالفعل قضية نظرية ومنهج بشأن ماذا نعني بدقة حين نتكلم عن النزعة الإسلامية المصرية. هل نعني الإسلاميين الراديكاليين الذين خاضوا النضال المسلح ضد صناعة السياحة والزوار الأجانب والدولة؟ أم الإخوان المسلمين الإصلاحيين والمعتدلين الذين خالفوا الراديكاليين في شأن المواجهة العنيفة مع الدولة؟ أم ذلك القسم مما يسمَّى رجال الأزهر الذي أسفر عن نزعة دينية محافظة تساوي مثيلتها عند الإخوان المسلمين بشأن قضايا مثل الكتب والمطبوعات والجنس والأمور الثقافية والخلق الفني (مثل جبهة علماء الأزهر)؟ هل نشير إلى الجمعيات الخيرية الإسلامية الهائلة التي يرتبط معظمها بمساجد، لكن صلتها ضعيفة بـ"الإسلام السياسي"؟ ماذا عن الصعود الكبير للنزعة الدينية المحافظة في التسعينيات في بعض مؤسسات الدولة مثل المحاكم وصناعة الترفيه ووسائط الإعلام ونشر الكتب والجامعات؟ أو انتشار حلقات التعليم الديني والجماعات التي تضم نساء من خلفيات اجتماعية– اقتصادية متنوعة: نساء تبدون قليلات الاهتمام بالسياسة والأمور الاجتماعية التي يناصرها نشطاء إسلاميون آخرون، ولكن تبدون وكأنهن يسعين إلى نوع من التقوى والفضائل الشخصية؟ أين نضع تيارات ثقافية دينية معينة وشخصيات مثل مصطفى محمود أو سليم العوا أو حسن حنفي أو محمد عمارة؟

يجمل هذه المشاعر والأفكار والأنشطة المتنوعة والمتفرقة، تلك التي ربما قد يسميها ماير زالد Meyer Zald "قطاع" الحركة الاجتماعية، أرى أنها تُكوِّن الحركة الإسلامية المصرية في العقدين السابقين. هذه الأنشطة والفاعلين والجماهير مختلفة تماما في طبيعتها ووظيفتها، ومنفصلة عن بعضها البعض، برغم أنها غالبا تتابع أخبار بعضها البعض وتؤثر على بعضها البعض. لكن ما يجعل منها جزءا من حركة اجتماعية واسعة الانتشار هو بروزها في فترة تاريخية معينة (تقريبا الثمانينيات والتسعينيات)، واشتراكها في لغة وشفرات دينية معينة، ودفاعها عن الإسلام كجزء من الحياة العامة، والتعبير عن رغبة في نوع من التغيير الديني– السياسي. لكن يبدو أن السيَر الشخصية للفاعلين والوسط الاجتماعي الاقتصادي وصورة مجتمعهم ونوع التغيير الذي يعملون من أجله تختلف. فبرغم أن صميم الحركة إسلامي، أي أنها تسعى إلى نوع من دولة إسلامية، فإن حوافها تعرض غموضا أكبر بشأن ما تطمح إليه.

بصفة عامة تحمل الحركات الاجتماعية المعاصرة، بطبيعتها ذاتها، تعددية في الخطابات التي تعتنقها أقسام وجماهير متنوعة، برغم أن أحد هذه الخطابات قد يسود. تحوز الحركات الاجتماعية التي تتخذ شكل مجموعة معقدة من الدوائر ذات المركز المشترك (مثل مجموعة الموجات المستديرة على سطح ماء ساكن) مستويات متنوعة من النشاطية والجمهور (قادة، كوادر، أعضاء، متعاطفين، مستقلين، إلخ) الذين يميلون إلى طرح إدراكات مختلفة بشأن أهداف وموضوعات أنشطتهم. وفي نفس الوقت تتمتع الحركات الاجتماعية بـ"تأثير منشط" من حيث أنها تُلهم وتُنَشِّط عن غير قصد مشاعر وتعاطفات وجماعيات متشظية خارج منظمات الحركة الاجتماعية، وغالبا على هامشها، لا يكون بينها في العادة إلا ارتباط بنيوي واه، أو بدون أي ترابط. من جهة أخرى ينتج "التنشيط" عن الكشف عن هشاشة الخصوم وتبيان كيفية عمل ما هو مطلوب. وينتج من جهة أخرى عن غضب الناس خارج الحركة على الإجراءات القمعية التي يُتخذها الخصوم (الأنظمة الحاكمة)، والتي قد تُعتبر غير مقبولة أخلاقيا. فمثلا قررت بعض التلميذات في مصر أن تلبسن الحجاب، ليس في إطار عملية تحول بطيئة، بل كرد فعل على قرار الحكومة بمنع الحجاب في المدارس خوفا من تفشي "الأصولية الإسلامية" فيها[41].

هناك إذن ميل لظهور أنواع عديدة من الفاعلين على هامش منظمات الحركة الاجتماعية، لا ترتبط ببعضها ولا بتلك المنظمات إلا قليلا، أو حتى بلا تشابكات على الإطلاق، مثل جماعات النساء والفاعلين الثقافيين والكُتّاب والصحفيين والعمال والطلبة والجماعات الدينية. وحين تتاح الفرصة لهؤلاء الفاعلين قد يُعَبِّرون عن رؤى بشأن القضايا السائدة، دون أن يتبنوا بالضرورة الهدف العام والأهداف الموضوعية لقيادة الحركة أو أهداف بعضهم البعض. وقد اتسمت الجماهير المتنوعة لحركة الإصلاح في إيران (جونبيش–إإصلاح–طلبي) بقيادة الرئيس محمد خاتمي منذ عام 1997 بهذه الظاهرة. فكل أقسام الحركة الإصلاحية تحدثت عن "الإصلاح"، ربما بنفس الطريقة التي تكلم بها المشاركون في الثورة الإسلامية عام 1979 عن "الثورة". ففي الحالتين، في 1979 و1997، كانت الحركتان غارقتين في التشظي والتنافر غير المترابط، حيث يعتنق كل جزء غالبا إسقاطات مختلفة بشأن "الإصلاح" و"التغيير". غير أن الاختلافات كانت أكثر شفافية في حركة التسعينيات الإصلاحية، للسبب الذي سأناقشه أدناه، بينما كانت مختفية إلى حد كبير أثناء الثورة.

تضامنات متخَيَّلَة

إذا كانت الحركات الإسلامية كما أوضحنا أعلاه سائلة ومتشظية ومتمايزة من الداخل، ما الذي يربط هذه الشظايا معا؟ ما الذي يجعل منها حركة تُعَرَّف بأنها وحدة متعاونة، من حيث هي نشاطات جماعية لكثير من الناس لإحداث تغيير اجتماعي؟ ففي النهاية تعد وحدة الهدف والفعل السمة المميزة، بل السمة التعريفية للحركة الاجتماعية. دائما يتم تقديم المصالح والقيم "المشتركة" باعتبارها العناصر التي تجمع الفاعلين معا من أجل غرض موحد. إذن بأي طريقة تتأكد المُشْتَرَكات commonality ويُبنى الإجماع ويتحقق التضامن بين الفاعلين المتمايزين؟ أود أن أقترح أن الإجماع قد لا يتحقق ببساطة عن طريق فهم الفاعلين الواقعي لمصالحهم المشتركة، لكن عن طريق المشتَرَكات المتخيَّلة مع آخرين، أي عن طريق تضامنات متخيَّلة.

لتوضيح ذلك دعنا نبدأ من الناحية الأخرى من المشتَرَكات والاتحاد، بالتساؤل عن سبب عدم اتفاق الناس وعدم وحدتهم. أقترح أن نزاعات الأفراد وتنافراتهم يمكن أن تنشأ من مصدرين على الأقل: تباعد المصالح و/أو التفسيرات. اتفاقا مع إيساك بالبوس Issac Balbus أعتبر أن فكرة "المصالح" تعني ملكية "حصة" في شيء، أو "التأثر" بشيء[42]. بالطبع ليست المصالح مادية أو اقتصادية فحسب؛ فيمكن أن نتكلم عن مصالح سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية (مثل الشرف). بعض المصالح موضوعية، أي أنها توجد ما وراء الوعي والإدراكات، مثل المصلحة في هواء نظيف، بصرف النظر عما إذا كان المرء واعيا بها أم لا. غير أن "المصالح" المرتبطة بالعوالم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لها أسس "ذاتية" من حيث أنها مبنِيَّة اجتماعيا أو ثقافيا. بهذا المعنى رأى عالم الاجتماع نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas وآخرون أن المصالح لا توجد خلف وعينا، وإنما هي في واقع الأمر جزء منه. يظل التوفيق بين المصالح "الموضوعية" و"الذاتية" مشكلة نظرية، لكن هناك حقيقة قائمة بصرف النظر عن الموقف من هذا الخلاف، وهي أن الاختلاف في المصالح يُعتَبَر مصدرا أساسيا للنزاع والتنافر بين الأفراد.

بخلاف المصالح، يمكن أن يختلف الفاعلون في الحركة الاجتماعية لأنهم يحملون إدراكات وتفسيرات مختلفة للأشياء. مسألة لماذا يفهم الناس الأشياء بشكل مختلف مسألة

معقدة. لكنها قد تكمن في تجارب الأفراد المتمايزة، و"سير حياتهم" الخاصة (وفقا لجاسبر)، أو "تعقيدهم الداخلي" (بمصطلح ميلوتشي)[43]. ويمثل التحيز أو المواقف العمياء مع أو ضد قيم معينة اللحظة القصوى للإدراكات المتباعدة. لكن المهم أن نؤكد أن الإدراكات والتفسيرات يجب ألا تُعتَبَر متغيرات مستقلة بالكامل. فـ"مصالح" الناس المتمايزة قد، أو غالبا ما، تؤثر على، وقد تشكل، الطريقة التي ينظرون بها إلى العالم ويفسرونه. وبالتالي لا شك أن مفهوم "المصالح" متغير شديد الأهمية، برغم حقيقة أنه يُستبعد حاليا باعتباره إما عديم الدلالة أو غير إشكالي.

غالبا يشير الباحثون الذين ناقشوا قضية "المصالح" إلى الصعوبات المفهومية المرتبطة بالتناقض بين "الموضوعي" و"الذاتي"، أو المصالح "الفردية" و"الجماعية". فبالنسبة لهم إما أن تتقارب مصالح الناس الكلية، لتُيَسِّر في هذه الحالة الفعل الجماعي، أو تتباعد، وبالتالي تَعُوقها. بكلمات أخرى يُنظر للأفراد على أنهم إما يحملون مصالح عامة مُجَمَّعة، أو يفتقرون إليها[44]، ولا ثالث بين الوضعين. لكن في الواقع يحمل الأفراد غالبا حقولا مختلفة من المصالح في مختلف ميادين الحياة– على مستوى الفرد والأسرة والمستوى الوطني، وفي حقول الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة أو الأخلاق. ربما تلتقي مصالح الجماعات في بعض الحقول، وفي نفس الوقت تتباعد وتتناقض في أخرى. هنا أود أن أقترح أن المشاركين في حركة اجتماعية قد يدافعون عن مصالح ليست مشتركة بالكامل، ولكن جزئيا. فعلى خلاف حركات الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر التي تمتعت وفقا للاكلاو Laclau وموف Mouffe بـ"الوحدة المتزامنة لأوضاع الذوات" (أي التقاء المصالح الكلية)، يأتي المشاركون في الحركات الاجتماعية المعاصرة من خلفيات وتجارب متنوعة، ولا يشكلون بهذا المعنى وحدة متماسكة[45]. ومع ذلك، يمكن أن تلتقي حقول معينة من اهتماماتهم وقيمهم بشأن قضية أو شكوى معينة. هذه المصالح أو القيم "المشتركة جزئيا" (بالإضافة لأمور ضرورية أخرى) هي التي تؤَمِّن الجماعية[46]. وقد بيَّنَت النزعة الإسلامية مثل هذا الالتقاء المبني على مصالح وقيم "مشتركة جزئيا" بين جماهير مختلفة، بما في ذلك الطبقة الوسطى الحديثة وبعض رجال الأعمال وفلاحو الصعيد والطلبة والشباب والنساء، الذين يبدو أنهم مهتمون جميعا بنوع من التغيير. وينطبق نفس الأمر على حركة حزب الله قبل الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان. فقد دعم بعض المسيحيين والسُّنَّة، إلى جانب الشيعة،

جهود حزب الله في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب (ماليًا وبطرق أخرى)، لكنهم رفضوا أن يؤيدوا برنامج الحركة في الأسلمة[47]. وقد تميزت حركة الإصلاح في إيران في أواخر التسعينيات بهذه المصالح المشتركة الجزئية. فقد تشكلت الحركة من تحالف واسع من حوالي ثماني عشرة مجموعة سياسية ونقابة مهنية ومنظمة طلابية وجماعة نسائية وشخصيات ثقافية ذات ميول إيديولوجية- دينية متنوعة، تتراوح من رجال الدين المحافظين اجتماعيا إلى المعتدلين والليبراليين والعلمانيين. فمنهم "جبهة المشاركة"، وهي جمعية من رجال الدين المناصرين لخاتمي (مجمع روحانيون مبارز)، و"دفتر-ي تحكيم فاهادات" الطلابية، وحزب العمال وحزب هامباستجوي. ويبدو أنهم جميعا يوافقون على المثال العام للحركة: التأكيد على الديمقراطية وحكم القانون والمجتمع المدني والتسامح.

لكن هل يتعرف المشاركون في هذه الحركات الاجتماعية بشكل عقلاني وبالكامل على ما هو مشترك جزئيا فيما بينهم، ثم يقررون أن يعملوا معا؟ هذا ما يحدث بلا شك في حالة البناء القصدي للتحالف، مثل الحركة الإصلاحية في إيران. بناء التحالف ليس أمرا نادرا. تجسد الجبهات المتحدة الشكل التنظيمي لهذه التحالفات القصدية، التي تتعلق بظرف معين. هنا تتجه الأحزاب الواعية باختلافاتها إلى العمل المشترك بشأن أهداف مشتركة مُدْرَكَة معينة. بخلاف ذلك يمثل "تأطير الاصطفاف" أو "تعبئة الإجماع" استراتيجية شائعة أخرى. فمن خلال الاصطفاف الإطاري تحاول منظمات الحركة الاجتماعية أن تصل إلى أناس يعانون من مظالم مشابهة، للتخلص من الغموض وتحقيق تجنيد أوسع[48]. وبرغم أنه يبدو أن هذا المفهوم قد اتسع أكثر مما ينبغي عن معناه الأصلي ليشمل "أي وكل الأبعاد الثقافية للحركات الاجتماعية"، فإنه يشير إلى "جهود استراتيجية واعية لجماعات من الناس لصياغة فهم مشترك للعالم ولأنفسهم يضفي الشرعية على الفعل الجماعي ويحفزه"[49].

مثل بناء التحالف، يشير مفهوم التأطير أيضا إلى إجراءات مقصودة لقادة الحركة لصياغة إجماع (من الناحيتين المعرفية والمعيارية معا) باستعمال الموارد والتقنيات ووسائل الاتصال والشبكات القائمة. فمثلا يؤطر القادة الإسلاميون في الشرق الأوسط حركاتهم بالتعبيرات الدينية أساسا، فيستعملون الشفرات والمفاهيم وكذلك الموارد الإسلامية، مثل مفاهيم الشهادة وحاكمية الله والحرام والحلال، أو يستعملون المساجد أو الشعائر أو لجان الزكاة لأغراض التعبئة. وقد استعمل قادة حركة الإصلاح في إيران لغة الديمقراطية والمصداقية والشفافية

والتسامح. هذا لا يعني أن القادة يزيفون التديُّن أو الميول الديمقراطية، برغم أن بعضهم قد يستعمل بالفعل القضايا الأخلاقية لأهداف سياسية[50]. فالنقطة الأساسية بالأحرى هي إبراز استعمالهم الواعي للرموز والموارد الدينية أو الديمقراطية من أجل التعبئة.

في كل من حالتي بناء التحالف وتأطير الاصطفاف، تكون البؤرة إذن هي المبادرات القصدية النابعة من قادة الحركة الاجتماعية بهدف بناء أو توسيع الإجماع. لكن الطرف المستقبِل لهذه العملية، أي الجمهور، يُهمَل عادة. كيف يدرِكون هم الرموز والرسائل التي تم نشرها؟ هل تصل هذه الرسائل إلى الناس بالفعل؟ إن ما أحاول أن أؤكد عليه هو أن استراتيجية التأطير الفعالة تتطلب أولا فرصة سياسية تتيح الاتصالات الفعالة، وثانيا وسائل لتحقيق مثل هذا الاتصال. ويبدو أن تلك الأنواع من الفرص والموارد (مثل التنظيم البنيوي ووسائل الاتصال الاجتماعي الكفوءة مثِل قنوات التليفزيون الخاصة وانخفاض معدل الأمية وعدم وجود رقابة والفاكس والتليفون والإنترنت وهكذا) أكثر اتصالا بالنموذج الغربي، وبالتأكيد الأمريكي، للحركات الاجتماعية. لا يفاجئنا إذن أن دراسة المنظمات والموارد والفرص تشكل الشاغل الأعظم لنماذج الحركة الاجتماعية الغربية، وبصفة خاصة نظرية الحركة الاجتماعية الأمريكية. فهنا تبدو منظمات الحركة الاجتماعية مثل مشروعات البزنس، بتشديدها على التقسيم الدقيق للعمل، والمهنية والتخطيط الاستراتيجي والتمويل والبنية التحتية للاتصال والتشبيك[51]. هذه الموارد لا تقدر بمال في بناء وتحديد وتوسيع النقاط المشتركة، وبالتالي التضامن، ناهيك عن صيانة ودعم الفعل الجماعي. ولكن ماذا عن تلك الظروف والبلدان التي تغيب فيها أو تقل مثل تلك الفرص والموارد للحوار والمناظرة والانشقاق والتوضيح بشأن المصالح المشتركة والاختلافات؟

من المرجح أن الفرصة السياسية المحدودة (بسبب القمع) والافتقار إلى الموارد من شأنها أن تحد من فاعلية وتعبئة الإجماع. ربما يفسر لنا هذا لماذا يكون تأطير الاصطفاف في بلدان مثل إيران حتى وقت قريب، ومصر الآن، أقل فاعلية مما هو في الغرب. صحيح أن الحركات الإسلامية في معظم بلدان الشرق الأوسط قد استعملت المساجد للتجميع والاتصال، وشرائط التسجيل لتوصيل الرسائل والتحريض، والرموز الإسلامية لتأطير أفكارها. لكن مثل هذه الفرص والموارد تكفي بالكاد لنشر إطار عام حاكم أو تقديم رسالة عامة (مثل "الإسلام هو الحل" أو "الجمهورية الإسلامية")، لكنها لا تكفي لمناقشة تفاصيل الأمور

الغامضة وتوضيحها. والنتيجة هي أن المشاركين المتنوعين يميلون إلى التقارب على أساس العموميات، ليُترك لهم تخيُّل التفاصيل وتصور المشتركات. باختصار أقترح هنا إمكانية إسقاط "تضامنات مُتَخَيَّلة" بين فاعلين غير متجانسين للحركة الاجتماعية، بنفس الطريقة التي يتخيل بها الناس في أراضي الدولة جماعاتهم كأمة[52]. على ذلك يكون "التضامن المتخيَّل" هو الذي يتشكل تلقائيا بين مختلف الفاعلين الذين يصلون إلى إجماع عن طريق تخيُّل مصالح عامة وقيم مشتركة فيما بينهم وبنائها ذاتيا. غير أن مثل هذا التخيل من جانب الشظايا المختلفة لا يتحقق بأي حال بطريقة متجانسة. فمثلما تتخيل "أجزاء الأمة" تلك الأمة بشكل مختلف[53]، لا يتخيل الفاعلون في الحركات الاجتماعية أيضا الهدف العام والأهداف الموضوعية المشتركة بنفس الطريقة، وإنما بأشكال مختلفة. وبالتالي يجعل الفاعلون المنقسمون من التضامن المتخيَّل، أي الحركة الاجتماعية، كيانا محل تفاوض. فتخيلاتهم صراعية. التضامنات المتخيَّلة هي عادة السمة المميِّزة للمجتمعات التي لها نظم حكم سلطوية، حيث يُفتقد التبادل الفعال للأفكار وفعل الاتصال في المجال العام. هذا ما يميز الحركة الثورية مثل الثورة الإسلامية في إيران عام 1979. فبرغم أن الثورة كانت بقيادة رجال الدين الراديكاليين والقادة الإسلاميين الليبراليين، فقد حققتها جماعات اجتماعية بالغة التنوع، تشمل الطبقة الوسطى العلمانية والعمال والطلبة والطبقات الدنيا المدينية والأقليات الدينية والنساء. فلم يتضح سوى لاحقا أن هناك تجمعات وجماهير اجتماعية مختلفة لديها أهداف ورؤى وتوقعات متنوعة بشأن "التغيير". بالفعل ظهرت الاختلافات والتباعدات على السطح فيما لا يزيد على بضعة أسابيع بعد تغيير النظام في أبريل 1979. ففي الوقت الذي كان فيه آية الله الخميني يتعامل مع المطالب الاقتصادية المختلفة التي طُرحت بعد الثورة مباشرة، علّق قائلا: "إننا لم نصنع الثورة من أجل بطيخ رخيص، وإنما من أجل الإسلام"، فكان رد فعل عامل صناعي: "لقد قالوا أننا لم نصنع الثورة من أجل الإصلاح الاقتصادي! لم صنعناها إذن؟ يقولون من أجل الإسلام! ماذا يعني الإسلام إذن هنا؟"[54]. وجاء في خطاب لامرأة شابة من قرية في الأقاليم نُشر في صحيفة يومية في طهران في يوليو 1980:

> [أثناء الثورة]، تصورتُ أن الثورة تعني كساء الفقراء وكساء أقدامهم العارية. كنت أظن أنها تعني إطعام الجوعى. اليوم أعرف كم كنت متفائلة [أكثر مما ينبغي]... لأنه لا كُسيت قدماي ولا أُشبع جوعي...[55].

لم تشعر جماعة بالفجوة الواسعة بين توقعاتها من الثورة وحصيلتها الواقعية أكثر من الأقليات الدينية والنساء العلمانيات غير المحجبات. لقد اندفعوا إلى الشوارع صارخين: "ليس هذا ما توقعناه"، إشارة إلى فرض الشفرات الإسلامية بشأن الأخلاق العامة ومظهر النساء وقانون الأسرة[56]. وانتهت الاختلافات مع الأقليات العرقية إلى صدامات مسلحة في محافظات كردستان الإيرانية والصحراء التركمانية وخوزستان، وهي محافظة بترولية جنوبية يقطنها أساسا أناس من أصل عربي[57]. باختصار، أدى القمع السياسي تحت حكم الشاه والعمومية والغموض الاستثنائيين في رسالة قادة الثورة والتتالي السريع للأحداث والافتقار إلى الوقت والفرصة للجدل والوضوح، إلى "تخيُّل" المشاركين لإجماع بشأن المصالح والقيم داخل الحركة الثورية الواسعة.

بينما تُعَد العمومية والتضامن المتخيَّل، وبالتالي الوحدة، سمات لنظم الحكم والحركات الاستبدادية، تغذي الظروف والحركات الديمقراطية عادة الاختلاف الداخلي والانشقاق، نظرا لأن الوسائل والفرص المتاحة تسمح بتبادل مفتوح وواضح وانشقاقي للأفكار. وبالتالي يتاح للناس أن يروا ويفكروا في مصالحهم ومشاعرهم الخاصة ويطابقوها مع مثيلاتها عند الفاعلين الآخرين. لكن في نفس الوقت يعني وضوح الأفكار انكشاف الاختلافات والخلافات. ولأن حركة الإصلاح في إيران، على خلاف الحركة الثورية في 1979، تمتعت بموارد كافية (تقلص سريع للأمية وحرية نسبية للصحافة والاجتماع) وفرصة سياسية (مساندة حكومة خاتمي)، ابتُليت بالاختلاف والتشرذم. وللوصل بين الرؤى المتباعدة في هذه الحركة العريضة المتشظية، اصطنع النشطاء عمدا "جبهة الإصلاحيين" (جبهة–إي إصلاح–طلبان) التي أصبحت تمثل المنظمة المركزية لحركة الإصلاح في إيران في أواخر التسعينيات.

خلاصة

في ضوء الطبيعة المتشظية للحركات الاجتماعية المعاصرة، بما فيها النزعة الإسلامية، يجب أن تضع أية رواية معقولة عنها في الحسبان المستويات المتغايرة للإدراكات والخطابات والممارسات في أية حركة. فالخطاب التشميلي يقمع التباينات في إدراكات الناس بشأن التغيير ويحجب التنوع ويستخف بالصراعات، ويشدد بدلا من ذلك على لغة كبرى

موحَّدة. كما أن قمع الاختلاف الذي يمارسه صوت القيادة السائد - أو صوت المعارضة، بنفس القدر - يعمل عادة ضد ما يهم العامة والضعفاء والفقراء والأقليات والنساء وغيرهم من العناصر التابعة. ليست كتابة تاريخ للحركات الاجتماعية تأخذ في اعتبارها الخطابات العديدة مهمة سهلة. منذ فترة ليست بعيدة تسلَّت سلالة من المؤرخين بالفكرة القائلة بأن "التابع يستطيع أن يكتب تاريخه الخاص" بغير حاجة للمتخصصين. وكانوا مستعدين للتخلي عن الوضع "الممتاز" للمؤرخ تجاه موضوعاته. كانت الفكرة أن رواية أو قصص التابعين، صالحة من الناحية التاريخية مثلها مثل روايات المؤرخين أو كتاباتهم التاريخية. بل كان هناك من تشككوا في أن المؤرخين الأكاديميين يقتلون التاريخ. مهما كانت هذه القضايا النظرية مثيرة للفضول، لا يبدو أنها مفيدة كثيرا. فما زالت الأسئلة الجدية قائمة: كيف نستطيع أن نحصل على قصص عامة الناس حين لا يستطيع الكثيرون منهم أن يقرأوا أو يكتبوا، وحين لا يسهل الوصول إليهم، وحين يشكون، وحين لا يفهمون لغة النخبة التي تتكلم بها؟ إذا نحينا هذه الصعوبات التقنية جانبا، يكون التحدي الحاسم هو كيف نبني رواية لحركة اجتماعية حين تتباعد رواياتها المتعددة المكونة لها عن بعضها البعض أو تتناقض؟ يبدو أن هذا يوحي على الأقل بأن الاعتماد على "الخطاب" وحده ربما لا يفيد كثيرا، وأننا في حاجة إلى تشغيل السياق والبنية والممارسة. لكن هذا أمر قوله أسهل من فعله.

هوامش الفصل السابع

(*) المقال بعنوان Islamism and Social Movement Theory ومنشور في: Third World Quarterly, Vol. 26, No. 6 (2005), pp. 891-908. وهو حصاد مؤتمر "الحركات الاجتماعية الإسلامية" الذي انعقد في جامعة نيويورك عام 2000، والذي خُصِّص جلسات لتبادل نافع للغاية للأفكار بين جماعتين من الدارسين: منظرو الحركة الاجتماعية ودارسو النشاطية الإسلامية. وأود أن أشكر كثيرا من المشاركين في ذلك الحدث على تعليقاتهم وانتقاداتهم، وبصفة خاصة سامي زبيدة Sami Zubaida وشارل كورزمان Charles Kurzman. وأنا مدين بصفة خاصة لجيف جودوين Jeff Goodwin وإما هوتون Emma Houghton اللذان قرءا مسودة أسبق لهذا المقال وطرحا تعليقات مفيدة. عرفاني أيضا لشارلز تيلي Charles Tilly، الذي اختلفت تعليقاته النقدية واقتراحاته بشأن مسودة هذا العمل عن كل المذكور أعلاه. ولا حاجة للقول بأنني المسئول الوحيد عن أية أخطاء بشأن الوقائع والتحليل والحكم.

(1) Anthony Parsons، 'The Iranian Revolution', *Middle East Review*, Spring 1988, pp 3-9

(2) هناك كتاب مفيد جدا صدر حديثا: Quintan Wiktorowicz (ed)، *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, 2004

(3) Niel Smelser، *Theory of Collective Behavior*, New York: Free Press, 1963; and R Turner & L Killian, *Collective Behavior*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1987

(4) Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: Viking, 1960

(5) Charles Tilly، *From Mobilization to Revolution*, London: Addison-Wesley,1978; and Meyer Zald & D McCarthy (eds), *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick, NJ: Transaction, 1987

(6) James Jasper، *The Art of Moral Protest*, Chicago: University of Chicago Press, 1997; Hank Johnston & Bert Klandemans (eds), *Social Movements and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995; and Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

(7) حاولتُ في موضع آخر أن أُفهِم مثلا ماذا تعني حركات الشباب والنساء في سياق المجتمعات المسلمة المعاصرة. أنظر: Asef Bayat, *Post-Islamism: Social Movements, Islam and the Challenge of Democracy*, Berkeley: University of California Press, forthcoming

(8) E. Gellner, *Post-Modernism, Reason and Religion*, London and New York: Routledge, 1992

(9) M. Riesebrodt، *Pious Passion*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993

(10) Keddie, 'New Religious Politics: Where, When and Why Fundamentalism Appear?' in *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1998

(11) Charles Hirschkind، 'What is Political Islam?', *Middle East Report*, No. 205, October-December 1997, pp 12-14

(12) Gellner, p 9

(13) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*; Bernard Lewis, 'Roots of Muslim rage', *Atlantic Monthly*, September 1990; and Lewis, *What Went Wrong*, London: Phoenix, 2002

(14) Alberto Melucci, *Challenging Codes*, p 104; A Touraine, *The Return of the Actor*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p 64. See also Touraine, 'Do social movements exist?', paper presented to the World Congress of Sociology, Montreal, 26 July-I August 1988

(15) M. Foucault, 'An interview with Michele Foucault', *Akhtar*, 4, 1987, p 43

(16) A. Giddens، *Social Theory and Modern Society*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1987, p 50

(17) Manuel Castells، *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell, 1997, p 9; and John Esposito, 'Religion and political affairs: political challenges', *SAIS Review: A Journal for International Affairs*, 18(2), 1998, p 20

(18) Gilles Kepel، *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, State College, PA: Penn State Press, 1994, p 3

(19) Francois Burgat & William Dowell، *The Islamic Movements in North Africa*, Austin: University of Texas Press, 1993

(20) Emad Eldin Shahin، 'Secularism and nationalism: the political discourse of Abd al-Salam Yassin'، in John Ruedy (ed)، *Islamism and Secularism in North Africa*, New York: St Martin's Press, 1994, pp 167-186

(21) لقد استشهدتُ هنا فقط بالمصادر الإنجليزية، المتاحة للقراء غير المحليين. انظر: Ali Shariati, 'Return to self, in John Donohue & John Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp 305-307; Abul-ala Mawdudi, 'Nationalism and Islam', in Donohue & Esposito, *Islam in Transition*, pp 94-97; 1983, p 54; Abdulaziz Sachedina, 'Ali Shariati: ideologue of the Iranian Revolution', in John Esposito (ed), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp 191-214; and Yvonne Haddad, 'Sayyid Qutb: ideologue of Islamic revival', in Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, pp 67-98

(22) لكني أحب أن أشير إلى التلاقي الغريب بين الخطاب التشميلي غالبا للإسلاميين والإطار ما بعد البنيوي لهؤلاء المؤلفين. ربما كان هذا ناتجا عن "أصولية الاختلاف" عندهم، وهو تصور يقول إن الإسلاميين، أيا كانوا، مختلفين عن الغرب.

(23) انظر: Castells, *The Power of Identity*, p 71

(24) Ibid. (التشديد في الأصل).

(25) Gareth Stedman Jones, Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; and John Foster, 'The declassing of language', *New Left Review*, 150, 1985

(26) مثلا رواية كاستلز عن النزعة الإسلامية وحركة شباباس مستقاة من هذا النوع من التصوير.

(27) Shahin, 'Secularism and nationalism', p 169

(28) أنظر: Melucci، *Challenging Codes*, p 336

(29) Abdullah Nouri, Shoukaran-e Eslaah (Proceedings of Nourn's Trial), Tehran: Tarh-e Nou, 1378/1999, pp 51-52

(30) Ayatollah Ali Khameneii, Friday sermon, May 2000, available at http://www.iran-emrooz.de/khabar/ khamenei.html#top

(31) EP Thompson, *The Making of the English Working Class*, London: Penguin, 1963

(32) أنظر: Asef Bayat, 'Revolution without movement, movement without revolution: Islamic activism in Iran and Egypt', *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 1998, pp 136-169

(33) Ibid

(34) Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994

(35) أنظر: 'Bayat, 'Revolution without movement

(36) Gamson, Strategy of Social Protest, 1990, ch 1

(37) Sidney Tarrow, *Power in Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p 177

(38) Ibid, ch 10

(39) Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, London: Zed Books, 1997

(40) انظر: Abul-ala Mawdudi, 'Political theory of Islam', in Donohue & Esposito, *Islam in Transition*, pp 252-260. For Abdul-Salam Yassin, see Shahin, 'Secularism and nationalism', 1994, p 173

(41) Linda Herrera, 'The sanctity of the school: new Islamic education in modern Egypt', PhD dissertation, Columbia University, 2000

(42) Issac Balbus, 'The concept of interest in pluralist and Marxist analysis', in I Katznelson, G Adams, P Brenner & A Wolfe (eds), *The Politics and Society Reader*, New York: David McKay, 1973

(43) Jasper, *The Art of Moral Protest*; and Melucci, *Challenging Codes*

(44) انظر مثلا: Balbus, 'Concept of interest', 1973; and Tilly, From Mobilization to Revolution

(45) Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985

(46) يفيد هذا الإدراك للمصالح المتشظية في تقدير وضع النساء في ظل الجمهورية الإسلامية في إيران اليوم، هل هن مقموعات أم مُمكّنات؟ الإجابة هي الاثنين معا، وفقا للحقول والمصالح التي نتحدث عنها. مثلا أصبحت النساء أكثر تعليما وثقة وفاعلية في المجال العام، لكن حريتهن الفردية وأنماط تعبيرهن أكثر محدودية.

(47) إنني مدين لإما نوتون Emma Naughton في جذب انتباهي لحالة حزب الله.

(48) D Snow, EB Rochford, SK Worden & RD Benford, 'Frame alignment processes,

micromobilization, and movement participation', *American Sociological Review*, 51, 1986, pp 464-481

(49) D McAdam, J McCarthy & M Zald (eds), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p 6

(50) هناك مثال حزب العمل في مصر الذي افترى على رواية "وليمة لأعشاب البحر"، للمؤلف السوري حيدر حيدر، فادعى أنها فاسقة، لتحريض عامة المسلمين للغضب للدين. ويطبق الإسلاميون المحافظون في إيران أيضا أساليب مماثلة في وصم خطاب وسلوك خصومهم بأنه غير إسلامي. مثلا أفتوا بأن الحوار مع الولايات المتحدة الأمريكية حرام كجانب من صراعهم مع حركة الإصلاح للرئيس خاتمي. انظر: Iran Farda, 44, July 1998, p 29

(51) Hanspeter Kriesi, 'The organizational structure of new social movements in a political context', in McAdam et al, *Comparative Perspectives on Social Movements*

(52) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 1983

(53) Asef Bayat, 'Does class ever opt out of the nation? Notes on identity politics in Iran', in Willem Schendel & Eric Zurcher (eds), *Opting Out of the Nation: Identity Politics in Central, South and West Asia*, London: IB Tauris, 2000; and Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993

(54) Bayat, *Workers and Revolution*, p 48

(55) Ayandegan, 24 Tir 1358, cited in Nimeye Digar, No. 11, 1990, pp 114-115

(56) للاطلاع على بعض الوثائق المفيدة بشأن النشاطية النسائية أثناء الثورة وبعدها، انظر: Nimeye Digar, 10, 1989 and 11, 1990.. وهناك عدد خاص عن خبرات النساء أثناء الثورة.

(57) لا شك أننا يجب أن ننظر إلى الحركات العرقية بنفس الفحص المفكك للتشميل، تماما كما نفعل مع الثورة نفسها.

الفصل الثامن

تحطيم الأصنام والدولة: الأخلاق البروتستانتية والراديكالية السُنِّية المصرية(*)

إليس جولدبرج

مؤخرا، لاحظ الباحثون في مجال الشرق الأوسط بشكل ضمني وموحٍ وجود تشابهات بين النشطاء الإسلاميين المعاصرين والإصلاحيين البروتستانت في القرن السادس عشر[1]. تستطيع مقارنة أكثر وضوحا ودقة بين البروتستانتية والحركات السُنِّية المعاصرة في مصر أن تلقي الضوء على كلتا الحركتين.

الكالفنية Calvinism [نسبة للمصلح البروتستانتي جون كالفن 1509 – 1564، الذي طبق أفكاره بإقامة حكم ديني في جنيف بدءا من عام 1541–م] والحركات الإسلامية السُنِّية في مصر، كلتاهما خطاب عن طبيعة السلطة في المجتمع. ومن الناحية التاريخية ظهرتا عندما ادعت سلطات الدولة المركزية أن لها سلطة مطلقة على القوة السياسية، ساعية أثناء هذه العملية إلى السيطرة على المجتمعات الزراعية التي تتحول [إلى الصناعة والتجارة–م] بطرق جديدة. ومن الناحية الإيديولوجية، أكدت كلتا الحركتين أن ادعاء السلطات المركزية العلمانية، الدينية اسما، بحقها في السيطرة الكاسحة، هو غرور كافر حين يتعارض مع مطالب الله فيما يتصل بضمائر المؤمنين. ومن الناحية الاجتماعية أنكرت كلتاهما على السلطة الدينية المعترف بها رسميا حقها في تفسير النصوص لعامة المواطنين. ومن الناحية المؤسسية خلقتا جماعات من المؤمنين المتطوعين المتحمسين المنضبطين ذاتيا مما أنتج درجات

عالية من التلاحم الداخلي والانصياع بالمقارنة بما تستطيع أن تحققه السلطة المستبدة، فاستطاعتا بالتالي أن تكونا قاعدة لسلطة سياسية بعد-استبدادية بطريقة سلطوية ومعادية للديمقراطية.

وبرغم أن استعمال كلمة أصولي غير ملائمة وتثير أسئلة تتصل بالدرجة الأولى بالعقيدة المسيحية، فإنها تقول بالفعل شيئا مهما عن الحركات البروتستانتية المسيحية والحركات السُنِّية الراديكالية. فكل من البروتستانتية المبكرة والحركة الإسلامية يسعى إلى دفع المؤمنين للتعامل بشكل مباشر مع النصوص الأساسية للوحي وقراءتها، بغير تدخل من سلطة الوسيط الديني المعتمد. وكلتاهما تعتقد أن النص المقدس مجال شفاف متاح لأي إنسان مهتم بأن يتعامل معه مباشرة.

يتعين علينا أن نصغي بعناية للأسانيد التي تطرحها الحركتان بشأن تحديد القادرين على قراءة وتفسير النص المقدس. فالبرنامج الذي تقدمانه ليس اقتصاديا ولكنه سياسي بعمق: كيف يمكن أن يتعاون البشر وما دور الإكراه حين لا يبدو الانصياع [الطوعي للوحي] وشيكا؟ يبدو لي إذن أن السؤال الأساسي أو القاعدي في الحركات البروتستانتية بعد لوثر والحركات الإسلامية السُنِّية المعاصرة يتعلق بالسلطة العامة والدولة، لا بالرأسمالية كما قال ماكس فيبر Max Weber.

فيبر وبرنامج بحثي عن التغير الديني

رأى فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" أن التحولات في العقيدة الدينية لها عواقب اجتماعية وكذلك لاهوتية. في صياغات فيبر الأصلية ساعدت الكالفنية على صياغة "روح الرأسمالية"، وبالتالي البنية الاقتصادية لأوربا الرأسمالية الحديثة، بسبب السمات العقائدية لشكل محدد من البروتستانتية (الكالفنية) فيما يتصل بالتعالي والقَدَر البشري[2]. لقد كانت شكلا جديدا وقويا للرأسمالية "يكافئ الفرد على قدرته على تنظيم نفسه بشكل متماسك وعلى سيطرته الواعية على سلوكه الخاص"[3].

يواصل الباحثون الجدد للإسلام برنامج فيبر البحثي، لكنهم يركزون على العلماء

(أصحاب سلطة التفسير الذين سأحدد دورهم وتنشئتهم الاجتماعية لاحقا)، واستبعدوا أن يكونوا بروتستانت [:احتجاجيون، وهو المعنى الحرفي لكلمة بروتستانت–م]. كما اقتصرت معظم هذه المحاولات لمد الأطروحة الفيبرية، أو حتى اختبارها، في سياقات غير أوربية، على الأبعاد اللاهوتية للحجة إلى حد كبير[4]. رأى فيبر أيضا أن البروتستانت كانوا مُجَدِّدين من الناحية التنظيمية. لقد أدرك أن هناك "أخلاقا بروتستانتية" مؤسسيَّة، بقدر ما كانت المنظمة النموذجية التي انحاز لها البروتستانت هي الجماعة الصغيرة أو الطائفة التي يتزاملون فيها.

وقد تطورت المناقشات المتعلقة بالجوانب المؤسسية والإيديولوجية وتجاوزت إلى حد كبير المناقشات بشأن العقيدة البروتستانتية[5]. فالجميع يفهم البروتستانتية كجماعة متماسكة من أفراد متساوين ومتعاونين. وقد رأى شلدون ولين **Sheldon Wolin** أن التنظيم من خلال الطائفة قد حمل "الفكرة القابلة للانفجار القائلة بأن الجماعة تعتمد على العضوية النشطة"، كما تضمن هذا التنظيم المبدأ اللاسلطوي القائل بأن المجتمع البشري يمكن أن يكون "في نفس الوقت منظما جيدا ومنضبطا ومتماسكا، ومع ذلك بلا رأس"[6].

كان لدراسة ميشيل فالتزر **Michael Walzer** عن القديسين البيوريتان أصداء في الأدبيات المعاصرة عن الشرق الأوسط[7]. لا يُعَرِّف فالتزر البروتستانتية كعقيدة، ولكن كتجمع طوعي للأنداد مع التزام حماسي بالاشتباك في نضال منهجي ومنظم (بما في ذلك العنف إذا دعت الحاجة) للهجوم على البنى الاجتماعية العرفية. ويُطلق فالتزر على الأعضاء الذين يلتزمون بشكل حماسي بالفعل الموجَّه إيديولوجيا "قديسون". ليس هؤلاء القديسين بالضرورة دينيين، فقد يكونوا أية أفراد يشكلون روابط طوعية تشتبك في فعل جماعي موجَّه إيديولوجيا. بذلك يُحَوِّل فالتزر حجج فيبر بشأن التنظيم الطائفي ليقول إن الكالفنية كانت مهمة تاريخيا، ليس فقط عن طريق التنظيم الطائفي بل بسببه. وهو يرى أن التنظيم الطائفي والعقيدة السياسية الراديكالية يظهران في الفترات التي يتحطم فيها النظام الاجتماعي وتضعُف بُنَى الدولة. لكن الاستجابات الإيديولوجية والتنظيمية القابلة للتنبؤ تجاه الفوضى سوف تُوَلِّد نتائج اجتماعية مختلفة وفقا للوضع التاريخ الواقعي:

> لقد كان القديسون الكالفنيون أول فرقة من فرق الحكام الثوريين التي سعت قبل كل شيء للسيطرة، وللسيطرة على الذات. وسوف تتخذ القداسة أشكالا

مختلفة في سياقات ثقافية مختلفة ولحظات مختلفة وسيحقق القديسون ثورات مختلفة[8].

ويرى فالتزر أنه من المعقول أن نقارن القديسين البيوريتان باليعاقبة الفرنسيين [أنصار الاتجاه الديمقراطي المساواتي الأكثر تشددا أثناء الثورة الفرنسية-م] وباللينينيين الروس [أو البلاشفة، وهم أعضاء الحزب الثوري بقيادة لينين الذي قاد الثورة الشيوعية في روسيا في 1917 وأقام الاتحاد السوفييتي-م]، على أساس تشابهاتهم الإيديولوجية والتنظيمية برغم الاختلافات التاريخية. فتركيزه على المؤسسات يتيح له أن يرى أخلاقا "بروتستانتية" في حركات أكثر بكثير من الحركات التي نراها في ضوء الصياغة الفيبرية البحتة.

سوف أتناول النشاطية السُنِّية المعاصرة بحثا عن مدى وجود تشابهات مؤسسية وإيديولوجية دالة تتيح إمكانية إجراء مقارنة مفيدة مع البروتستانتية. فبرغم الاختلافات السياقية والتاريخية الكثيرة، تتميز هذه المقارنة بميزتين. أولا إننا على الأقل نقارن البروتستانت البيوريتان بالناشطين المسلمين، وكلاهما يؤمن بإله شخصي كلي القدرة وكلي المعرفة، وهو ما لا ينطبق على اليعاقبة أو البلاشفة. وثانيا نحن نقارن بين حركتين لم تواجها دولا أُضعفت (مثلما فعل اليعاقبة والبلاشفة)، بل واجهتا على العكس دولا ازدادت قوتها، ادعى فيها قادة الدولة [حقهم في ممارسة] سلطة غير محدودة (وهو أمر أكثر انطباقا على الكالفنيين).

لماذا السلطة مهمة؟ ترى المناقشات بشأن البروتستانتية أنها ساعدت على تدمير النُظُم المَلَكية الشخصية [:التي تتمحور حول شخص الملك] ونُظُم الحكم المطلق في أوربا الغربية التي ظهرت في نفس الوقت مع الحركات البروتستانتية. في نظم الحكم المطلق يحكم العاهل باعتباره المصدر الوحيد للقانون بواسطة بيروقراطية وجيش يتميزان بأنهما دائمَيْن ومحترفَيْن وتابعَيْن له[9]. كانت نزعة الحكم المطلق عبارة عن دولة في مرحلة انتقال بين فترتين تاريخيتين: واحدة امتلك فيها سادة الأرض الزراعية الغلبة السياسية وأخرى امتلك فيها الرأسماليون الصناعيون هذه السلطة. لقد دمرت البروتستانتية ادعاء الحاكم بامتلاك سلطة مطلقة لأنها دمرت القاعدة الأسطورية للسلطة المدنية، بالإصرار على أن [سلطة] تفسير النص المقدس لا تقتصر على المسئولين المرتبطين بالهيئة الدينية الكلاسيكية، بل هي مسئولية كل المؤمنين، كما سنت سلوكا منضبطا methodical وتقشفيا.

في ضوء ميل بعض الكُتّاب لإقامة تمييزات سهلة بين المسيحية والإسلام على أساس افتراض وجود انفصال مطلق بين الكنيسة والدولة في المسيحية [على خلاف الإسلام]، هناك كلمة تحذير يجب أن تقال[10]. لا يرجع نجاح البروتستانتية الراديكالية إلى أنها عززت فصل الكنيسة عن الدولة، لكن على وجه التحديد إلى أنها لم تفعل ذلك. ففي قراءة وولين، وفّر النص المقدس والنزاع بشأنه معيارا للمؤمنين يستطيعون أن يستعملوه في الحكم على أفعال السلطة السياسية. وكان اندماج الكنيسة مع الدولة ضروريا في الفكر الكالفني لأن "الفكر السياسي والفكر الديني يشكلان [عنده] عالما خطابيا متصلا"[11]. لقد خلقت الكالفنية جماعات إيديولوجية جديدة من النشطاء، مسلحين بنظرية تتيح لهم سحب ولائهم من النظام المؤسسي الذي كان مسيحيا بالاسم فقط:

> لكن طاعة سلطة الحكام التي بيّنّا أنها واجبة، يجب دائما أن نستثني منها شيئا واحدا، جديرا منا بأعظم انتباه– هو ألا تُضلنا عن طاعته [:طاعة الرب]، طاعة هذا الذي يجب أن تخضع رغبات كل الملوك لإرادته، طاعة من يجب أن تُذعِن كل الأوامر لأحكامه، [طاعة] من يجب أن تطأطئ كل شعائر مُلكهم لجلالته... إذا أمروا [:الحكام] بأي شيء ضده [:الرب] يجب ألا يحظى ذلك بأدنى اعتبار، ولا يجب علينا، في هذه الحالة أن نُظهر أي احترام لكل ذلك السُمُو المرتبط بالحكام[12].

تردد كلمات كالفن صدى فكر مسيحي قديم، ونستطيع أن نجد إشارة مماثلة في الأحاديث النبوية الإسلامية. فهناك حديث عن ابن عمر يقول "على المرء المسلم السَمْع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[13].

ما نريد أن ننظر فيه له إذن جانبان. أولا، هل قامت الجماعات "الأصولية" [الإسلامية] المعاصرة بنفس ما قام به البيوريتان من حيث القطيعة مع السلطة الدينية التقليدية؟ وثانيا، إذا كان الأمر كذلك، ما الذي تنطوي عليه هذه القطيعة؟ أنوي أن أتناول أولا نظرة بعض المؤمنين البروتستانت للسلطة والجماعة في سياق الفكر المسيحي المبكر، ثم أكرر ذلك بالنسبة للمسلمين المصريين المعاصرين. وسأقوم بتعريف الكالفنية، كشكل للفكر الديني، كرفض للتسليم بالتفسيرات الموروثة لنصوص الوحي، وكذلك كرفض للتسليم بسلطة المفسرين القدماء.

الإشكالية البروتستانتية

هناك معضلة أساسية تواجه المؤمنين المسيحيين والمسلمين بشأن الاستقرار المؤسّسي لجماعة المؤمنين المنظورة [:التابعين رسميا للدين في لحظة تاريخية معينة–م]. تنشأ هذه المعضلة من الإيمان بأن البشرية تتصل بشكل مباشر بألوهية كلية القدرة والعلم، ثم تواصل بالرغم من ذلك تحميل رجال ونساء غير معصومين بالمسئولية عن أفعالهم، برغم طبيعة فهمهم الجزئية والمنقوصة والمحدودة. المؤمنون هم وارثو إطار مؤسّسي يَدّعي استمراريته التاريخية مع الوحي، لكن يبدو أنه يفتقر إلى القاعدة العاطفية التي تجعل ادعاءاته ملزمة.

هناك فراغ ديني مهم يقع بين المهمة المؤسسية والفكرية [اللازمة] للإبقاء على استمرارية تاريخية، والمهمة الشعورية [اللازمة] لتحقيق استقبال متجدد للوحي. لنقتبس ببعض التصرف عبد الحميد الزين، الأنثروبولوجي ودارس الإسلام الراحل: لا يستطيع المُحَلِّل أن يجعل النشاط الفكري للتفسير المنهجي [للنصوص المقدسة] أعلى درجة من النشاط المتعلق بـ"البصيرة المباشرة" التي تَنْفَذ لنظام العالم[14]. نستطيع فقط أن نَدرُس كيفية تحقيق المؤمنين لهذه المهام. بالنسبة لأهدافي، تتضمن البروتستانتية تطوير فكر مسيحي قديم حول أربعة أبعاد (سأطورها لاحقا بالنسبة للإسلام). لقد أتت البروتستانتية بإجابات جديدة على أربعة أسئلة قديمة متأصلة في المسيحية (وربما في أي دين توحيدي)، ووجد البروتستانت أنفسهم في حالة توتر، إن لم تكن حالة حرب، مع المجتمع البشري. فسيطرتهم على أنفسهم وعلى المجتمع تتطلب التفكير في أربعة قضايا:

(1) مطالب إله واحد كلي القدرة من المؤمنين؛

(2) إدراك خطر وجود ولاءات مضادة لله؛

(3) طبيعة التعليم والتنشئة والسلطة اللازمين لتفسير النص المقدس وتحديد الأفعال التي تصلح للوفاء بالمطالب الإلهية؛ (وبالتالي)

(4) علاقة النص المقدس المُوحَى به بالتفسيرات الموروثة له.

التيمات التي ظهرت مع البروتستانتية وفي الراديكالية السُنِّية المعاصرة تُلَخِّص وتُحَوِّل الصراعات المبكرة في فكر الدينَيْن المسيحي والإسلامي. كان موقف كالفن من مطالب الله

من الإنسان بسيطا تماما في خطوطه العريضة: "الغرض من الخلق بالنسبة للإنسان هو معرفة الله وتمجيده بالعبادة والطاعة"[15]. وبكلماته هو "بالتالي عبادة الله هي الشيء الوحيد الذي يجعل الناس أرفع من البهائم ويجعلهم يطمحون إلى الأبدية"[16]. ما هي العبادة؟ إنها ليست مجرد ممارسة وإنما التعامل المباشر مع الله وكلمته كما فعل الحواريون أو الأنبياء أو القديسون. حين يحدث ذلك يصبح معنى الكتاب المقدس جليا بغير توسط مؤسّسي:

> كيف نقتنع بالمصدر الإلهي [للدين] ما لم نرجع إلى مراسيم الكنيسة؟ [هذا ما تقوله الكنيسة الكاثوليكية، ولكن] هذا بالضبط مثل أن يسأل شخص ما: كيف سنتعلم تمييز النور من الظلام، الأبيض من الأسود، الحلو من المُر؟ الكتاب المقدس يعرض نفسه كدليل واضح على صحته، كما تفعل الأشياء البيضاء والسوداء بالنسب للونها، أو الأشياء الحلوة والمُرة بالنسبة للتذوق[17].

لم تكن حركة الإصلاح الديني بالنسبة للمُصلحين حركة اجتماعية لها أهداف دنيوية وإنما عودة ظهور الروح التي شعر بها الناس الذين عاشوا حين كان حضور الله جليا [:عهد المسيح—م]:

> لا يجب أن نخلط بين الإصلاح وأية محاولات نبيلة سابقة قام بها الناس لتصحيح الأخطاء في الكنيسة أو في العالم المسيحي. إنه [:الإصلاح] بالأحرى عمل المسيح نفسه... فرسالة الإصلاح مطابقة لمواعظ المسيح وحوارييه، وتنقلنا فعليا إلى الوضع الذي واجهته الكنيسة المبكرة[18].

لقد لخص الإصلاح والكالفنية بعض الأشكال العقيدية والمؤسسية للحركات المسيحية المبكرة. فلم تكن تلك الحركات في القرن السادس عشر هي المرة الأولى التي تشهد عودة المسيحيين للحواريين بحثا عن نماذج. ففي القرن الثاني عشر كان المسيحيون الأوربيون الأتقياء يرون حياة الحواريين كإطار "للعودة للحياة البدائية للكنيسة، لحياة الحواريين... [فـ] باستلهام أوضاع جديدة للحياة يستلهمون أيضا وعيا جديدا بطرق تجذُّر النعمة الإلهية في الطبيعة"[19]. وفي العصور الوسطى:

> لم تحدث الصحوة الإنجيلية بإعادة النظر في المؤسسات القائمة ولكن بعودة إلى الإنجيل تخطت هذه المؤسسات... كانت ديناميكياتها: الشهادة للإيمان،

> الحب الأخوي، الفقر، الغبطة – كل هذه الديناميكيات كان يجب أن تعمل بشكل أكثر تلقائية وأسرع بين العلمانيين [:غير رجال الدين—م] بالمقارنة برجال الدين، الذين كانوا مرتبطين بإطار مؤسَّسي. يمكن أن يكون الخطر عظيما – وفي هذه الحالة كان عظيما بالفعل – في أن يسيء العلمانيون استعمال حريتهم الإنجيلية، لأنهم بمجرد أن يكونوا على طريق تقليد الحواريين، سوف يَدَّعون لأنفسهم الحق في تعليم غيرهم، فهو حق مشتق من هذه الحرية[20].

في القرن الثاني عشر استطاعت الكنيسة أن تتفادى هذا الخطر. لكن في القرن السادس عشر لم تستطع.

في عهد الإصلاح لم يعد الحواريون رجالا يجب أن تُحاكَى حياتهم؛ فقد أصبحوا ككل نماذج لشكل جديد من الحكم أتاح للحركة الإنجيلية أن تعيد خلق مجتمع يتلقى الكتاب المقدس مباشرة. كانت المحاكاة المنهجية للحواريين مصحوبة بنشاط كنسي محلي congregational [أي خاص بكل مجموعة تتبع كنيسة محلية بعينها—م] أتاح تدقيقا جماعيا [متبادلا] ومستمرا، [يسعى] لخلق درجات عالية من انصياع الفرد للمعايير الدينية.

لماذا كان ضروريا ربط الاتباع المنهجي لكلمة المسيح بالجماعية الكنسية المحلية؟ لأنه برغم أن الخلاص ممنوح للأفراد، فإن النشاط الاجتماعي البشري قد خلق إمكانية الخطيئة واللعنة[21]. لم يكن البروتستانت مهتمون باحتمال فشل كنيسة منظورة (معينة) في قيادة الناس إلى الخلاص؛ وإنما كانوا أكثر اهتماما باحتمال أن تُضَلِّلهم [الكنيسة] بشكل منهجي[22]. فطاعة الوحي حرفيا وشكليا يمكن بسهولة أن تصبح خضوعا لمطالب وثنية وغير إلهية. ويبدو أن الرجال والنساء [من وجهة نظر البروتستانتية] يميلون بشكل دائم تقريبا إلى عدم عبادة الله وسلطته عبادة حقيقة، وإلى عبادة القانون البشري والقوة البشرية.

والقواعد التي تنشأ عن القانون والقوة البشريتين وثنية، لأن الوثنية هي تدخُّل القيم البشرية وقيم النزعة الإنسانية بين المؤمن والإلهي. الصراع ضد الوثنية غير مقصور على تحطيم الأيقونات [:صور للقديسين في الكنائس]؛ فالصور ليست سوى نوع واحد من الوثنية. وهناك شكل آخر يتبدى في حكومة الكنيسة الكاثوليكية نفسها، التي رأى فيها كالفن "قساوسة وكهنة ورؤساء كهنة ورؤساء كنائس وعاطلون آخرون... يدعون الشرف

زيفا، وينتهكون بذلك مؤسسة يسوع المسيح المقدسة"[23]. إذا كانت الوثنية يمكن أن توجد داخل الكنيسة نفسها، لا يُستبعد أن الناس الذين يَبْدون مسيحيين صالحين ليسوا كذلك واقعيا، وألا تكون شخصيات السلطة الدينية أو المدنية مستحقّة للاحترام.

كان سؤال العصر الحاسم بالنسبة للبروتستانت الأوائل مثل أولريش سفينجلي Ulrich Zwingli هو مدى اتفاق الممارسات المألوفة المصدق عليها دينيا مع كلمة الله الموحَى بها. "لم تعد القضية بالنسبة لسفينجلي قضية رفض سوء استعمال 'الأعراف الجيدة المحترمة'... وإنما فصل الأعراف البشرية عن الأوامر الإلهية"[24]. لم تكن الكنيسة [الكاثوليكية-م] وتعاليمها الموروثة المشتقة من تفسير الإنجيل [بالنسبة له] مجرد أعراف غير فعالة وغير مجدية يجب التخلص منها؛ وإنما كانت هي ذاتها رموزا وثنية. وقد طَوَّر كالفن بالتأكيد هذا الجانب من الفكر البروتستانتي إلى الدرجة القصوى في كتابه "المؤسسات"، فأكد أن "الكتاب المقدس يحل كل المسائل ويُصف الحقيقة... بالتفصيل [كذا]"[25]. لم يكن الرهان على خلاف اسمي، لكن على ذات جوهر الدين التوحيدي: "بقدر ما يؤكد الكتاب المقدس أن هناك إله واحد فإنه لا يجادل بشأن مجرد اسم، بل يأمر أيضا بألا يُنقل أي شيء ينتمي لألوهيته إلى غيره"[26].

بمجرد أن يصبح الكتاب المقدس نفسه، لا جسم موروث من التفسيرات، أساس القرارات بشأن الأخلاق والفضيلة، وأساس ما هو مطلوب من المسيحيين، تتعرض السلطة لعملية تشتيت لامركزية مهمة. لا يكتفي منطق الحجة إذن برفض التفسير الموروث للكتاب المقدس (أي قانون الإيمان ومجمل نطاق خطاب الكنيسة [الكاثوليكية-م] المبني في العصر الوسيط)، بل يتضمن أيضا أن المفسرين لم يعودوا بحاجة إلى تنشئة في المؤسسات التعليمية [الدينية] القديمة.

التنشئة والتعليم في الكهنوت يشكل خطرا على الجماعة البروتستانتية وانحطاطا للمبادئ التي بُنيت عليها. فيرى كالفن أن الإعداد لدخول جماعة الكهنة يعد بحد ذاته علامة على تشوُّه الوظيفة المستهدفة من العمل الرعوي؛ والدور الذي تلعبه قوانين الإيمان canons [مراسيم تصدرها المجالس الكنسية الكاثوليكية لتحدد مفهوم الإيمان المسيحي-م] علامة على تشوه الكهانة presbytery؛ وديكتاتورية الأساقفة والبابا علامة على انقراض

المشاركة النشطة للمسيحي في الكنيسة. كان نقد كالفن لحكومة الكنيسة أكثر قسوة بكثير من نقده للحكومة المدنية. يقول لنا كالفن إن القساوسة لا يعرفون الكتاب المقدس، إنهم يعرفون فقط قانون الإيمان[27].

في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت البروتستانتية عقيدة قوية تفرض الكثير على معتنقيها بشكل مباشر. وأضفت اللامركزية الكنسية وإمكانية القراءة المباشرة للكتاب المقدس الشرعية على اللاهوت المدني lay وعلى انفجار الكتيبات [الدينية] الذي بدأ منذ العقود الأولى من القرن السادس عشر. طالب سكان المدن بإصلاحات دينية للحفاظ على الجماعة الاجتماعية وسعوا إلى القيام بمهام الحواريين، الأمر الذي كان يعني دخول المؤمنين في المجتمع والاشتراك في "نصح المرء لأخيه ضد الخطيئة وتحذيره لكي يتوب"[28]. منذ هذه اللحظة أصبح المؤمن مشتبكا ومعه أعضاء كنيسته في صراع دائم ضد الوثنية ومطيعا لكلمة الله بطرق تتطلب مستويات متزايدة الارتفاع من المعرفة بالكتاب المقدس ومن الرغبة في إنكار التفسيرات المعطاة له. أو كما يقول أولريش سفينجلي، بتصرف، أصبح المؤمن من هذه اللحظة [عضوا] في فصيلة من الجنود يقودها المسيح.

الإجماع الإسلامي الرسمي: الخلفية التاريخية

برغم أنه لا توجد كنيسة في الإسلام، نستطيع أن نتعرف على توتر كامن بين "أمة المؤمنين المنظورة" وأمة المؤمنين "غير المنظورة" أو الخالدة [يقصد المؤلف بالأمة المنظورة مجموع من يعتنقون الدين اسما، بصرف النظر عن حقيقة إيمانهم أو طبيعته أو التزامهم. بينما الأمة غير المنظورة هي تلك التي تدخل الجنة، أي المؤمنة على النحو الواجب–م]. من الممكن التعرف على مجموعة من المفاهيم الدينية في الإسلام السُنِّي المعاصر تسمح على الأقل بإمكانية اختبار التشابه مع البيوريتانية. وهذه هي المفاهيم التي أود أن أقترحها: (1) الجهاد (طبيعة النشاط الذي يُستدعى المؤمنون لأدائه)؛ (2) الطاغوت (وجود مطالب منافسة بشأن سلوك المؤمنين)؛ (3) الإجماع (علاقة بين النص المقدس والتفسير المُعطى له)؛ (4) دور العلماء (طبيعة التنشئة والتعليم المطلوبَين لمفسري النص المقدس). ويختلف دور العلماء عن دور الكهنوت بطرق كثيرة، ليس أقلها أهمية غياب معتقد تقليدي orthodoxy راسخ بحيث [يتلخص] دورهم في تدعيمه[29].

برغم أن الإسلام السُنّي يفتقر إلى بنية تراتبية [من رجال الدين] ذات طبيعة كاريزمية، طَوَّر المسلمون السُنَّة منهجية معقدة لفهم النصوص المقدسة وتقييمها وتوسيع منطق حججها. ويُطلق على هذه المعرفة بشأن النصوص المقدسة "العِلم". ومن يمارس العلم يصبح من العلماء. وبصفة عامة تُعتبر المعرفة الفقهية هي المنهجية التي يتقنها هؤلاء الرجال (وكلهم رجال).

نظرا لعدم وجود تراتبية واحدة محددة جيدا تتميز بصلاحيات نظامية واضحة (على غرار النظام التراتبي في الكنيسة الكاثوليكية)، كان بمقدور العلماء أن يتوصلوا إلى تفسيرات مختلفة للنصوص المقدسة. فالتعاون وحده هو الذي يمكن أن يَحُول دون التفتت المطلق للجسم الفقهي الذي تتحدد جماعة العلماء بأنها مجموعة الراسخين في العلم به. وبالتالي ظهر المبدأ القائل بأنه "حيثما... كانت الأحكام محل اتفاق عام بين العلماء، تصبح تعبيرا عن شريعة الله فلا يحوز تخطئتها أو الجدل بشأنها"[30]. ويُسمَّى هذا الاتفاق العام إجماعا. ومع مرور الزمن أصبح التمكن من معرفة منهجية ومحتوى الإجماع نفسه يتجاوز بما لا يقاس الجهد اللازم للتمكن من [تفسير-م] النصوص المقدسة[31].

من الناحية التاريخية تتمثل الفرائض الواجبة على المسلمين السُنَّة كأفراد في خمسة أفعال: الشهادة (الاعتراف بإله واحد وبنبوة محمد) والصلاة والصوم وأداء الزكاة والحج. هذه المتطلبات، الشكلية أساسا، تضع حدود عضوية جماعة المؤمنين المنظورة. فمن يؤديها عضو في الجماعة المنظورة وعضو محتمل في جماعة المسلمين "غير المنظورة" التي تدخل الجنة. من الناحية التاريخية لم يكن الجهاد يُعتبر واجبا إلزاميا على كل المؤمنين؛ وكان يرتبط عادة بالعلاقات بين جماعة المسلمين والجماعات الأخرى، لا بالعلاقات داخل الجماعة المسلمة نفسها[32].

وقد أصبح الجهاد مفهوما حاسما عند النشطاء المصريين السُنَّة المعاصرين، وجائز جدا أن يكون المفهوم الحاسم [بألف لام التعريف] عندهم. إذا كان هؤلاء النشطاء يشبهون المصلحين البروتستانت، يجب أن تصبح مفاهيمهم عن الجهاد مختلفة بشكل ملحوظ عن أشكال الفهم السابقة. ويجب أن يندمج الاعتراف الثابت بتعالي الله وطاعته بشكل منهجي مع شعورٍ متنامٍ بالعداء للالتزام الاسمي [أو الشكلي] بالإسلام. وسوف أقدم في الأقسام التالية بعض الحُجج التي تبين أن الوضع هو على هذا النحو بالفعل.

لم يعد الجهاد يُعتبر فعلا أو حدثا بعينه، وإنما هو القطب الموجب في سلسلة متصلة يُوَجِّه فيها المؤمنون أنفسهم نحو الفعل. يستتبع مثل هذا التعريف للجهاد مفهوما آخر: مفهوم قطب سالب للسلسلة المتصلة. يجب [إذا كان هناك تشابه مع البروتستانتية–م] أن يكون هناك مطلب منافس ومضاد بشأن سلوك المؤمنين[33]. ويجب أن يُفهم الشر، أو خطر المطلب المنافس، كلاهوت (عقيدة) للغرور البشري بدلا من تفسيره بنزعة طبيعية. [وأن تُفهَم] الوثَنية كمبدأ للتَوَجُّه الأخلاقي يتنافس مع الله، لا وجودا جسديا للشيطان. تؤكد إحدى الدراسات القليلة عن الجهاد التي تتناوله كمفهوم يتطور عبر الزمن سيرورة الاختلاف هذه تحديدا، أي أن "موضوعات الجهاد المهمة" عند الأصوليين المعاصرين هي "إنهاء سيطرة الإنسان على الإنسان والقوانين التي يضعها الإنسان والاعتراف بحاكمية الله وحده وقبول الشريعة باعتبارها القانون الوحيد" [34]. ويصف النشطاء المسلمون السُنَّة الغرور الإنساني الذي تعبر عنه السياسة العادية بالطاغوت– الوثنية. وسوف تبين الأقسام التالية أن الاعتماد المتزايد على مفهوم الطاغوت هو تَحَوُّل "شبه بروتستانتي" في الفكر الإسلامي. وسوف أقدم كلمة طاغوت للإشارة إلى الوثنية، بدلا من كلمة الأصنام أو إبليس لتدعيم رؤيتي هذه.

لكن قبل ذلك لنتابع باختصار منطق الحجة. ليس الاهتمام بالجهاد والطاغوت مجرد اهتمام بطبيعة علاقة الفرد المغرور بالله، فهو يتحدى أيضا المعنى الموروث لهذين المفهومين ويتضمن إعادة تعريف جذرية من جانب الجماعة المسلمة الحالية لماضيها ولمن نقلوا لها المعرفة الدينية من هذا الماضي. تُحَتِّم إعادة تعريف المطلوب من جماعة المؤمنين إعادة تعريف متطلبات تفسير النصوص المقدسة. إنها توحي بضرورة تحطيم احتكار التفسيرات الموروثة.

يهاجم الراديكاليون السُنَّة المعاصرون إجماع العلماء الناضج والمعقد على مستويين: فأولا يُنكرون أن المعاني السابقة [التي قدمها السلف للمصطلحات الدينية] صحيحة؛ وثانيا ينكرون حق هؤلاء العلماء أنفسهم في تحديد المعاني. هذه الهجمة المزدوجة على تفسيرات العلماء وحقهم في تحديدها يتيح إمكانية مقارنة النشاطية السُنية المعاصرة بالاندفاع البروتستانتي في أوربا. يعني رفض قبول التفسيرات الموروثة العودة إلى الأصول، أي إلى النصوص المقدسة. ويعني إنكار الكمال المؤسَّسي للنخبة الدينية القائمة تحدي نوع التعليم والتنشئة والسلطة المطلوبين [وفقا لرأي العلماء التقليديين] لتفسير النصوص المقدسة.

يتطلب القول بأن الحركة الإسلامية المعاصرة ترقى إلى هجمة جذرية على الإسلام

الموروث إقامة حُجَتَين أخريتين: يجب أولا أن نُبيِّن أن الأفكار محل المناقشة لها مصدر أقدم. فبغير [أن تستند هذه الأفكار إلى] حوار قديم ربما كنا ننظر في فكرة مستوردة لا في قطيعة مفهومية. وثانيا يجب أن نبين أن هذه القطيعة لم تكن قد حدثت [قبل ذلك] بالفعل، برغم أن النشطاء المعاصرين قد اعتمدوا فكريا على مناقشات أقدم. بعد ذلك تأتي محاولة لتَتَبُّع أصول القطيعة "البروتستانتية" مع الماضي القريب، وتقديم السياق الذي يسمح بفهم طبيعة الخطاب الإسلامي المصري المعاصر.

الاقتـراب من الحافـة

ناقش حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، في خُطبه وكتاباته، كثيرا من الأسئلة التي أثارت اهتمام الراديكاليين السُنَّة في الثلاثينيات والأربعينيات. كانت جماعة البنا المَهد التاريخي للنشاطية الإسلامية المعاصرة، وتخفي الروابط الشخصية بينه وبين النشطاء الحاليين الفروق الحاسمة بينه وبينهم. لم يكن البنا "بروتستانتيا" برغم أن البعض قد طرح ذلك[35].

كان البنا مهتما بدخول الوحي القرآني في الحياة اليومية للمسلمين. فقد لمس ضعفا متزايدا في الالتزام الشعوري بالإسلام، لكنه توقع أن يأتي الحل من النخبة السياسية القائمة. وقد تناول المشكلة بصفة خاصة في خطبة بعنوان "نظرة في إصلاح النفس"، تُدهشنا فيها محورية صورة الكهرباء:

> لماذا عمل القرآن الكريم في السلف الصالح فنفعهم و لم ينفعنا؟ ولماذا أثرت الآيات في أنفسنا أثرا ضعيفا؟ ألفت نظر السامع إلى أن صانع الكهرباء إن لمس تيار الكهرباء لابد أن يتأثر ويختلف هذا الأثر بإختلاف قوة التيار الكهربائي فإذا كان التيار قويا عمل صدمة تصل به للمستشفى فإذا قويت القوة الكهربائية فإن الصدمة تودي به إلى القبر... [وبعد مناقشة أثار الإيمان الجسدية على المسلمين الأوائل عن طريق آيات وأحاديث]... أما نحن فلم نتأثر كما تأثروا به [:القرآن] و لم يعمل فينا القرآن ما عمله فيهم ذلك أن مثلنا مثل صانع الكهرباء الذي بينه وبين الكهرباء حائلا فهو لا يتأثر بها. فمهمتنا أيها الأخوان أن نكسر هذا الحائل حتى نلامس هذا القرآن الكريم وحتى تتصل به قلوبنا فنذوق حلاوته[36].

المسلمون المحدثون عند البنا معزولين شعوريا عن القرآن. لكنه لم يربط هذه العزلة بأساس مؤسسي. فيمكن أن يتزايد الالتزام من خلال النشاط العملي بالدرجة الأولى، لا من خلال فعل إيمان كاسح. حتى من هم مجرد مسلمين بالاسم يمكن أن يلعبوا دورا في خلق مجتمع إسلامي بالمشاركة في نشاط منظمة إسلامية. كان الأمر على هذا النحو لأن مجتمع المسلمين عند البنا كان (وفقا لتعبير ويلفرد كانتول سميث **Wilfred Cantwell Smith**) ذو نزعة تقليدية عملية **orthoprax** أكثر منها نزعة تقليدية عقيدية [37] **orthodox**.

برغم أن البنا لم يكن يؤمن بسذاجة برجحان احتمال أن يصبح الجميع أفضل، فإنه يبدو أنه آمن بأن الناس يستطيعون أن يؤثروا على مصائرهم، ليس في الدنيا وحدها، بل في الآخرة أيضا:

> أما النفس الإسلامي [كذا] والروح الإسلامي الذي ينطبع بهذا الفيض الذي صاغه الإسلام فإن تسعين في المائة لم ينضج النضوج الكافي بعد. وقد خطر لي أن أجعل هذا الحديث في إصلاح النفس وشرحها شرحا وافيا فإنه إن تغيرت النفوس فقد تغير كل شيء "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".
> قد يقال أيها الأخوان إن هذا منزع من منازع الصوفية والإخوان عمليون وليسوا بمشايخ طرق. وإني أقول لكم إننا نخشى أن يخدعنا الشيطان فيضع على نفوسنا الحُجب حتى إذا ما وصلنا إلى هدفنا وقف عقبة في طريقنا فيفلت منا الزمام[38].

واضح أن البنا يرى أن الشخصية يمكن أن تتغير من خلال الفعل، لكن الفعل ليس كل شيء. لقد فهم أن ميل الإنسان للإثم من اختياره للاستماع لـ"القوة التي تعارض الله في قلوب الرجال... [و] تهمس باقتراحات ماكرة في آذانهم وتجعل اقتراحاته مغرية لهم"[39]. ومع ذلك يتمثل العدو الأخطر في السلطة السياسية الاستعمارية: حكام أجانب غير مسلمين يسيطرون على المجتمعات الإسلامية ويحكمون بغير الشريعة. تظل الشخصيات الأخطر عند البنا هي الأجانب؛ فهؤلاء يجب ألا يندسوا في جماعة المؤمنين اسما ليُربكوا الفضلاء.

اغتيل البنا في 1949 ووقع على عاتق سيد قطب في الخمس عشرة سنة التالية عبء

تطوير أفكاره عن طبيعة الجماعة والحكم البشريين. تدرب سيد قطب كناقد أدبي وكان ليبراليا علمانيا معتدلا، وبعد عودته إلى مصر بعد إقامة لمدة سنة في الولايات المتحدة أصبح ناشطا إسلاميا ملتزما [استكمل قطب انتقاله إلى فكر الإسلام السياسي في 1948 قبل سفره للولايات المتحدة—م]. وقد طرح من 1949 إلى إعدامه عام 1966 رؤية إسلامية للمجتمع والحكم والجماعة [يقصد المؤلف هنا الرؤية التي طورها قطب من 1959 في السجن—م]. وإذا كان البنا نتاجا للنظام القديم والعصر الاستعماري، فإن فهم قطب للجماعة والفاعلية agency مشروط بعمق بخبرة التعامل مع دولة قوية، ولكن قومية، استطاعت أن تقتحم المجتمع بفعالية أكبر بكثير من قدرة النظام الاستعماري.

يصوِّر قطب الشر كقوة فعالة وماكرة ويصفها بأنها طاغوت: "طاغوت الباطل لا يطيق مجرد وجود الحق.. وحتى حين يريد الحق أن يعيش في عزلة عن الباطل – تاركًا مصيرهما لفتح الله وقضائه – فإن الباطل لا يقبل منه هذا الموقف"[40]. يُدمج قطب كلمتين معا ليصف القوة السياسية البشرية، هما الطاغوت والطغيان. فبرغم أنهما يوجدان في شكلين منفصلين في القواميس الكلاسيكية، فإن الربط بينهما في المعنى سهل. فالطغيان يتعلق بتجاوز الحدود (بما في ذلك "التمادي في الكفر")، بينما يبدو أن الطاغوت مرتبط بـ"من يُعبد من غير الله"[41]. وفي هذا الدمج يتم استدعاء القوة الاستبدادية للدولة التي يُرمز لها بالفرعون.

والفرعون بطبيعة الحال شخصية مألوفة عند المسلمين مثل اليهود والمسيحيين. ويقدمه القرآن عادة في تقابل مباشر مع النبي موسى. فالفرعون يحاول باستمرار أن يتجاوز الحدود المعيارية المستقرة، سواء باستخدام القسوة أو السحر الخادع أو الحيازة المباشرة لوضع الألوهية[42]. ويرى قطب أن اللحظة التي يتحدى فيها موسى فرعون تُقَدِّم مثلا لوضع الشخص الواقعي الممزق بين الولاء لله وإغراء الوثنية. وفي هذا الصراع يكمن جوهر الإسلام:

> تكشف مواجهة موسى لفرعون ومَلَئه عن حقيقة المعركة بين دين الله كله وبين الجاهلية كلها. وتبين كيف ينظر الطاغوت إلى هذا الدين؛ وكيف يحس فيه الخطر على وجوده؛ كما تُبيِّن كيف يدرك المؤمنون حقيقة المعركة بينهم وبين الطاغوت!... إذا كان الله رب العالمين، فما يكون لعبد من عبيده – وهو فرعون المتجبر الطاغي – أن يُعَبِّدهم لنفسه. فهم ليسوا عبيدا إلا لرب العالمين.

إن رد الربوبية كلها لله سبحانه معناه رد الحاكمية كلها له... هذه الدعوة [من موسى] إلى رب العالمين لا تحمل إلا مدلولاً واحداً هو انتزاع السلطان من يد العبيد – الطواغيت – ورده إلى صاحبه – سبحانه – وهذا معناه – من وجهة نظرهم – الإفساد في الأرض! أو كما يقال اليوم في قوانين الجاهلية لمثل هذه الدعوة بذاتها: إنها محاولة لقلب نظام الحكم! ومن وجهة نظر الطواغيت الجاهلية التي تغتصب سلطان الله – أي تغتصب ربوبيته وتزاول اختصاصاتها ولو لم تقل هذا باللسان – يكون هذا "قلبا" لنظام الحكم[43].

هنا يتم تشبيه قوة الدولة ونظام الحكم بمجموعة ولاءات معارضة لله. ليست أطروحة قطب هي أن السياسة كمهنة تنطوي على اختيارات تقف على طرفي نقيض مع الأخلاق العليا للإسلام، ولا هو يقول إن ما هو سياسي هو بالضرورة مُفسِد. فأطروحته أكثر جذرية من ذلك.

يرى قطب أن الدولة وقيادتها تُمَجِّد الحاجات والرغبات البشرية التي هي وثنية، وأن قادة الدولة يطلبون نوعا من الولاء غير النقدي لا يكون إلا لله، لأن الدولة بمطالبتها [للناس] بمثل هذا الولاء وبإصرارها على مثل هذه السلطة تُوَجِّه ضربة لأساس وحدانية الله وتستعيد الوثنية السابقة على التوحيد. ففي مصر ما قبل التوحيد كان الدين والسياسة هما نفس الشيء؛ وتلتحم وحدتهما في الطبيعة الإلهية أو شبه الإلهية للحاكم البشري الذي كان لديه حقا نظريا في الحكم بلا أي موانع. مثل هذا الحاكم يضع نفسه خارج القانون، وهو حاكم مطلق لأنه يحكم فقط "من عند نفسه"[44].

باستعمال مصطلحات دينية، تطرح رؤية قطب لجماعة موسى، كجماعة تحكمها الشريعة وتقع في تناقض مع قوة الإكراه غير المقيدة للفرعون، تحليلا لبنية الدولة التي خلقها جمال عبد الناصر في الخمسينيات، والتي ما زالت قائمة. فبعد 1952 أصبحت مصر نظاما إداريا بالغ المركزية يسيطر فيه ناصر على قوى غير عادية لا يقيدها قانون أو أية عملية سياسية عادية. وحتى اللامركزية المحلية أضافت إلى تركيز القوة في أيدي ناصر[45]. وقد انتقلت مصر أيضا في حياة ناصر من مجتمع تسيطر فيه النخبة المالكة للأرض على الدولة إلى مجتمع حصل فيه المهنيون والرأسماليون المدينيون على قوة سياسية معتبرة[46].

يمثل قطب نقطة الانطلاق للجيل الحالي من المناضلين الإسلاميين، الذين لم نتناولهم بعد. ظلت الدولة التي حكمها أنور السادات ناصرية، برغم اختلاف السياسات أحيانا. وبصرف النظر عن رؤية الغرب للسادات، فإنه في مصر بدا غالبا كديكتاتور لا يقل ديكتاتورية عن ناصر. وكثيرا ما بدا حكمه أكثر استبدادا، برغم أنه قد يكون قد اعتمد بدرجة أقل على الإكراه. لم يكن بمقدور السادات أن يُلقي في الكنيست الإسرائيلي خطبته التي أنهت مأزق الحرب إلا لأنه كان قادرا على تجاهل أية قيود سياسية أو دستورية طبيعية. وقد استعمل أيضا قوته في حظر بيع اللحوم في مصر لمدة شهر في 1980 وفي فرض قوانين غير مرنة ولا واقعية بشأن ساعات العمل، بل وفي اقتراح السماح لإسرائيل بالحصول على مياه النيل.

تكمن أصالة قطب في رؤيته الجامدة لمهمة الرسول في مكة لا في المدينة. فالرسول عند قطب لا يقيم نظاما جديدا قبل أن ينفصل عن القديم. فالإسلام في قوله:

> ليس برنامجا قوميا عربيا ولا هو حركة اجتماعية أو قانونية أو حتى أخلاقية. فالقرآن المكي [:الآيات المكية–م] ليس سوى ثورة في الوعي والمعتقدات الضرورية لكل ما يلي ذلك: الأخلاق والدولة والقانون والنظام الاجتماعي. لكن ثورة القلب هذه كانت موجَّهة إلى قلب القوى القائمة بالفعل: الكهان وشيوخ القبائل والأمراء والقوى السياسية المحلية، لا إلى الطغاة الفرس والبيزنطيين البعيدين وحدهم[47].

لقد حطم الرسول والصحابة أُسس القوة السياسية في مكة، تماما مثلما دمر موسى ادعاءات الفرعون من داخل المجتمع المصري القديم. فقط بعد ذلك انتقل إلى بناء مجتمع جديد. كانت الرسالة بوضوح هي أن المُوَحِّدين المعاصرين يجب أن يسعوا لمواجهة الشيوخ والأمراء والفراعنة في مجتمعهم الخاص حتى يمكن أن يقوم نظام جديد.

فوق ذلك، هذا التركيز على الفرعون أتاح لقطب قاموسا يستطيع به أن يُوَصِّل إلى جمهور أوسع سياسة تقوم على النقد الديني أكثر مما فعل أي مفكر آخر. فموسى وفرعون لهما صدى شديد العمق في الأمثال الشعبية المصرية. فتقريبا تحتوي كل مجموعات الأمثال المصرية على مَثَل "إللي ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون"[48]. هذه القطعة بالذات من الحكمة الشعبية التي تُمَيِّز بين نظام إكراهي ونظام معياري ليست مثلا شعبيا حديثا بأي

حال، فالمَثَل موجود بنفس الألفاظ تقريبا في مجموعة أمثال عمرها 175 عاما[49]، كما يظهر في مجموعة أحمد تيمور التي تسجل استعمال الأمثال في أوائل القرن العشرين، مع شرح مماثل لشرح بوركهارت Burckhardt، ويليه مَثَل آخر له نفس التركيب النحوي ونفس المعنى[50]. تاريخيا، كان المَثَل يعني أن على المرء أن يقبل بما هو موجود؛ وبقدر ما أغنى قطب معنى التقابل الشعبي بين فرعون وموسى (وكلاهما على كل حال إنتاج مصري)، يتحتم على أتباع موسى أن يعتبروا أنفسهم في حالة هجوم[51].

بالنسبة لقطب سيظل أنصار موسى يتلقون المساعدة في نضالهم ضد الفرعون من التراث الإسلامي الكلاسيكي باتساعه وعمقه. ربما كان بعض العلماء قد أخطأوا في تفسيرهم للخطاب الكلاسيكي، لكن خطابهم سيظل ضروريا لبناء جماعة سياسية جديدة. لقد ادَّعى قطب أن هناك حاجة لمدخل جديد لمصادر الإسلام وتفسيره. وقد كتب عمل عمره الكبير "في ظلال القرآن" جزئيا عن رغبة في أن يُعيد للمثقفين من أمثاله الألفة مع العلوم الإسلامية والمصادر الفكرية للعلماء. ربما كان قطب قد أنشأ مدخلا جديدا لعلاقة الإنسان بالله ومدخلا جديدا لحكم مجتمع المسلمين، لكن ما لم يطوره هو نظرية عن نوع التنشئة الضرورية لتحقيق نوع الحكم الجديد، أو عن العلاقة بين التفسيرات الماضية والحاضرة للشريعة.

سأوجه انتباهي الآن إلى من يرفضون جذريا التنشئة القديمة المطلوبة للتفسير ولمجمل التراث المُعْتَمَد canon من التفسيرات الموروثة. هذا الرفض الجذري يتيح الفرصة لتخيُّل شكل جديد لحكم الجماعة [المسلمة] ولإيجاد هذا الشكل الجديد: خلق فرقة دينية. لكن قبل ذلك أود أن أتناول باختصار فكرة أننا نستطيع أن نفسر ظهور هذه القطيعة مع العقيدة الإسلامية الكلاسيكية، بمجرد الإشارة إلى الخلفية الاجتماعية لمن التحقوا بمثل هذه المجموعات.

الأصول الاجتماعية والصفات الشخصية

يبدو أن الحجج بشأن أثر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي خلقت الاتجاه الإسلامي تفرض نفسها فيما يتعلق بالماضي القريب جدا. فقد شهدت مصر مؤخرا تضخما وركودا وانخفاضا في الإنتاجية وزحاما وتزايدا في الفوارق بين الدخول. يرى

جيل كيبل Gilles Kepel وإريك ديفيز Eric Davis أن البرنامج الإسلامي نشأ عن انحدار الوضع الاقتصادي لأعضاء الجماعات، أو (بكلمات ديفيز) "تعرُّضهم للضغوط" pressurization[52]. مثل هذه الحجج ترتبط تقريبا برؤية فالتزر للبيوريتانية كاستجابة لفوضى اجتماعية واقتصادية، برغم أنهما للأسف لم يفسرا تطور هذه الإيديولوجيا في الخمسينيات والستينيات، حين كان الوضع الاقتصادي يتحسن لكل المصريين. كذلك لا تستطيع هذه الحجج أن تفسر وعي المناضلين الصريح والواعي بأن حركتهم نتيجة لانتصار الناصرية السياسي لا لفشلها الاقتصادي.

لدينا بالفعل فكرة جيدة بشكل معقول عن [بنية] عضوية الجماعات الإسلامية. الأمر البارز بالنسبة لكل المجموعات هو أن معظم الأعضاء والقادة على السواء ينتمون إلى الطبقة الوسطى، وحصلوا على تعليم جيد في [مجالات] العلم والتكنولوجيا، وكانت لديهم إمكانية ارتقاء السلم الاجتماعي وتمتعوا بشخصيات قوية. كان صالح سرِّية مؤسس المجموعة الإسلامية التي هاجمت الكلية الفنية العسكرية في 1972 [:مجموعة حزب التحرير الإسلامي الشهيرة بمجموعة الفنية العسكرية–م] حاصلا على دكتوراه في التربية، وكان شكري مصطفى قائد الجماعة التي اختطفت عالِم دين بارز [هو الشيخ الذهبي وقتلته–م] حاصلا على بكالوريوس الزراعة.

كان الأتباع مثل القادة. وبرغم أن البحث في العضوية قام على من أُلقي القبض عليهم، لا على عينة عشوائية، يعتبر معظم الباحثين النتائج ممثِّلة بشكل انطباعي للعضوية النشطة. وجد سعد الدين إبراهيم أن تسعة وعشرين من أربعة وثلاثين عضوا "من خريجي الجامعات أو طلبة جامعيون وقت القبض عليهم". وكان سبعة عشر من ثمانية عشر طالبا في كليات عملية، لا في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ كما يبدو أن معظم العاملين من الأعضاء اتجهوا لدراسة العلوم الصعبة [:العلوم الطبيعية]. كان الأعضاء أيضا بلا جدال من الطبقة الوسطى من حيث أصولهم وآفاقهم. وباعتبارهم متخرجين من كليات عملية أو مهنية كانوا إما يعملون في هذه المهن أو يتطلعون للعمل فيها. كان هناك عضو واحد فقط من العمال وكان اثنان فقط من الأربعة وثلاثين أبويهما من الطبقة العاملة، وثلاثة آخرون كان آباؤهم من صغار الفلاحين. "فيما يتعلق بوظائف الآباء، كان حوالي الثلثين (واحد وعشرون من أربعة وثلاثون) من موظفي الحكومة، وغالبا في الدرجات الوسطى في الخدمة المدنية".

سوف يدرك حتى من لا يعرفون سوى القليل عن مصر كيف أن هذه المجموعة الاجتماعية مجموعة محدودة في بلد ما زال فيه نصف السكان ريفيين.

برغم أنه تبين أن كثيرا من الأعضاء كانوا مهاجرين من بنادر، لا يبدو أنهم حملوا معهم ثقافة احترام "المقامات" [التقليدية في البنادر]. لم يشعروا بالرهبة من السلطة السياسة، ولا يبدو أنهم شعروا بظلم شخصي فادح يمكن إرجاعه إلى خلفيتهم الريفية، بحيث تكون الدولة هدفا مناسبا للتنفيس عن هذا الظلم. وقد أتي معظمهم من أسر مستقرة، فهم كما يلاحظ سعد الدين إبراهيم على النقيض تماما من الأفراد "الشاعرين بالاغتراب الهامشيين المنعزلين"، الذين يُفترض غالبا أنهم يشكلون قاعدة الجماعات الاجتماعية من هذا النوع. ربما يبدو أن الجماعات الاجتماعية التي أتى منها هؤلاء الأعضاء قد تعرضت لضغوط فائقة بسبب تطور الاقتصاد المصري في العقود الأخيرة كما اقترح دافيز وكيبل، لكن لا يوجد سبب قوي لنظن أن هؤلاء الأفراد قد تعرضوا مباشرة لمثل هذه الضغوط[53].

كذلك لا تنطبق الصورة الاقتصادية التي يرسمها دافيز وكيبل جيدا على أواخر الستينيات، حين تشكلت الجماعات الإسلامية الأولى. فقد شهدت الخمسينيات والستينيات تقدما اقتصاديا وإعادة توزيع مُهمَين. فنحن نعرف أن الأجور كنسبة من الناتج المحلي الزراعي الإجمالي زادت من عام 1951–1952 إلى 1969–1970 من 17% إلى 30%، برغم أن النسبة تراجعت بالفعل بعد 1970 إلى 25%[54]. كما زادت الحصة النسبية لأدنى 60% من الأسر في الاستهلاك الكلي بين عامي 1958–1959 و1974–1975، وتناقصت الحصة النسبية من دخل أعلى 10%، لا الطبقة الوسطى، بين عامي 1950 و1976[55].

كذلك أساء دافيز وكيبل فهم بعض جوانب الهجرة الداخلية. فالأرجح أن المهاجرين إلى القاهرة والإسكندرية قد زادت حصتهم في الدخل القومي بمجرد الانتقال، لأن المحافظات الحضرية كانت تتمتع بحصة أعلى بشكل غير متكافئ من الدخل والأجور والاستهلاك بالمقارنة بمجمل السكان[56]. ليس من المرجح إذن أن كثيرا من الشباب في هذه المجموعات تأثروا بشكل سلبي في عهد ناصر؛ وبقدر التأثير السلبي على بعضهم، من الملاحَظ أن أسرهم عادت أحوالها إلى الازدهار في عهد السادات[57]. لقد تأثر هؤلاء الشباب بشكل أكبر كثيرا بتزايد مركزية سلطة الدولة. فلبُعدهم عن الصعود في سلم السلطة اختاروا أن يتحدوها برغم أننا لا نستطيع أن نقول ما إذا كانوا قد استمتعوا بهذا التحدي أم لا. لم يكونوا ريفيين

سُذجا أربكتهم الحرية الأكبر نسبيا في المدينة، لأن تلك الحرية قد جذبتهم - تحديدا "رغبة الأعضاء الأصغر سنا في الجماعات الريفية في الانفصال عن التقاليد الاجتماعية الثقافية الجامدة السائدة في القرية"[58]. الأرجح أن هؤلاء المناضلين الشباب في الجماعات الإسلامية كانوا يكرهون كُلا من بنية السلطة في مواطنهم الريفية والمعايير السائدة عند الصفوة المدينية، فأصبحوا معادين لاثنين من مكونات الحياة المصرية المعاصرة: القوة المتزايدة للدولة واحتكار العلماء لتقييم الأبعاد الأخلاقية للدولة وفقا للمعايير الإسلامية.

لقد سعى هؤلاء المناضلين الشباب للتمتع بحرية الاشتباك في مناقشة دينية مفتوحة وبِحُرِّية الفعل. وانجذب شباب الطبقة الوسطى إلى النشاط في مجموعات تقوم على إنكار الذات، أي ما كان جوهريا جماعات من الأنداد كانت فيها المناقشات بشأن أسئلة الآداب والأخلاق واسعة النطاق. وكانت البنية التنظيمية والعضوية في مثل هذه المجموعات منسجمة مع رابطة مساواتية من "القديسين". ويبدو أن إنكار الذات والاستقامة والانضباط في تلك المجموعات، مقترنين بيقينهم الأخلاقي والثقة بالنفس، ترتبط جميعا بشكل موات بمطالب شباب الطبقة الوسطى الراغبين في النجاح. لذلك يبدو لي القول بأن هذه المجموعات قد تشكلت كرد فعل على "ضغط" اجتماعي أو اقتصادي أقل معقولية من القول بتشكلها - مثلما فعلت المجموعات البروتستانتية المبكرة - كرد فعل على عملية المركزة السياسية التي عززت القوة التحكمية للنخبة السياسية، خصوصا رأس الدولة. لكن إقامة الحجة على ذلك تتطلب أن نختبر الاهتمامات الواقعية للراديكاليين السُنَّة كما عبروا عنها بأنفسهم، والانتباه للتجديدات المؤسسية التي أدخلوها في الحياة اليومية لأعضاء هذه الجماعات.

البيوريتان الجدد

لم ينفصل البيوريتان [الأوربيون] فقط عن الفهم السائد لعلاقة الإنسان بالله؛ لكن أيضا عن النظرية المقبولة سابقا عن حكم الجماعة المسيحية - الكنيسة. بذلك خلق البيوريتان نظرية عن الدعوة، وكذلك نظرية عن التنشئة الضرورية لتفسير الكتاب المقدس. لم يُحلّ البروتستانت قساوسة مفوضون ministers [من عامة أتباع الكنيسة-م] مَحَل القساوسة المحترفين [في نظام الكنيسة الكاثوليكية-م] لأسباب طقوسية فحسب: لقد افترضوا أن

"أهم معرفة على الإطلاق، وهي تلك التي يفصح عنها الله لشعبه، هي... معرفة عملية أولا وأخيرا... [لأنـ]ـها 'تؤثر على الإنسان كله بفاعلية تبلغ مائة ضعف المواعظ الفاترة للفلاسفة'"[59]. لقد قامت الجماعات الإسلامية المعاصرة بقطيعة مماثلة ومساوية في دلالتها: لقد تلقوا وطوروا نظرية عن الجهاد والطاغوت في تناولهم لعلاقة المجتمع البشري بالشريعة. كما طوروا أيضا نظرية للتنشئة والتعليم أحلت خبرة ممارسة الروابط الطوعية للمثقفين غير الدينيين محل العِلم المجرد لرجال الدين المحترفين.

ينصب اهتمامي الأول على الجماعات التي تُسَمَّى جماعة الجهاد، وجماعة التكفير والهجرة [الاسم الذي روجته لها الأجهزة الأمنية، واسمها الأصلي "جماعة المسلمين"—م] وجماعة الفنية العسكرية [واسمها الحقيقي "حزب التحرير الإسلامي" —م][60]. وأهم مصدر مفرد لما أرمي لإثباته هو نص "الفريضة الغائبة"، وهو وثيقة داخلية لجماعة الجهاد، التي اغتال أعضاؤها أنور السادات عام 1981[61]، يتفق الباحثون الغربيون بشكل واسع على أنها أهم وثيقة مفردة تمثل المواقف الإسلامية المصرية والمثقفين المصريين [من خلال ردود أفعالهم عليها] على حد سواء[62]. فهناك شروحات عديدة لهذا العمل، بما في ذلك فتوى صادرة عن أعلى سلطة مؤسسية إسلامية في مصر، شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق[63].

الجهاد هو "الفريضة الغائبة" التي يشير إليها هذا الكُتيب الذي كُتب بهدف التعريف بها، وهي قضية استهلكت المناقشات الداخلية للجماعة. كان ثمة اهتمام خاص بعلاقة أعضاء الجماعة بالمسلمين اسما في السلطة السياسية، مثل السادات الذي أطلق على نفسه لقب "الرئيس المؤمن". يرسم الكتيب الذي كتبه عبد السلام فرج صورة للمسلمين في عالم الوثنية والجاهلية، وكلاهما لا ينفصلان مكانيا وزمنيا عن مصر الحديثة، بل يوجدان حتى داخل المجتمعات المسلمة اسما. يرى فرج أن المسلمين الحقيقيين لا يمكن أن يعتبروا الإسلام ممارسة تقليدية orthopraxis: أداء أفعال. يُحَتِّم الإسلام على المؤمن أن يكون له موقف؛ هذا الموقف، وهو الجهاد، نضال في سبيل ما أمر الله به. عدم الجهاد في سبيل الله يعني الولاء للطاغوت. ولكي يبرهن فرج على صحة هذا المفهوم غير الموروث للجهاد، كان عليه أن ينفي التفسيرات المعطاة له وينكر الدور التفسيري المميَّز للعلماء.

يرى فرج أن المؤمنين يعيشون في وضع في منتهى التوتر. فالله البعيد كُلي القدرة يَهدي ويُضِل، يعمل وحده، ولا يمكن أن يضمن لهم الهداية salvation[64]. في نفس الوقت يُجبر العالم المؤمنين باستمرار على قبول طواغيت قوة الدولة كمصدر للقانون. و"طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف"[65]. وتتضح الجاهلية المعاصرة بالدرجة الأولى في البنية التدخلية للدولة التي تعلوها أحكام الكفر[66]. وحكام الدولة أعضاء في جماعة من المسلمين اسما. فأسماؤهم مسلمة، وهم يصلون ويصومون ويَدَّعون أنهم مسلمين، لكنهم فعليا مرتَدِّين عن الإسلام[67].

فرؤية الله هنا تشبه كثيرا الله الذي آمن به البروتستانت وفقا لفيبر. منطق حجة فرج أن المؤمنين يجب أن يجاهدوا في سبيل الله بلا توقف لكي يُعتبروا مسلمين حقا. وفي هذا الصدد حقق فرج قطيعة نقدية مع الفهم الموروث للإسلام. يتفق جاد الحق (ممثل العلماء) والنقاد الاجتماعيين مثل جمال البنا ومُحمد عمارة على أن المسلمين هم كل من يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. وكلهم يتفقون على أن تلاوة الشهادتين تكفي لاعتبار المرء من جماعة المسلمين، بصرف النظر عن أية آثام، سواء بارتكابها أو بإهمال [الفرائض الدينية–م]. والطريقة الوحيدة المقبولة لإخراج أي شخص نطق بالشهادتين من جماعة المسلمين المنظورة هي أن يرتد هذا الشخص نفسه صراحة. فبقدر ما يكون الإسلام دينا قائما على الممارسة التقليدية، كما قلنا سابقا عند تناول حسن البنا، لا يمكن اغتفار تقسيم الجماعة المسلمة المنظورة [إلى مسلمين وكفار] [68].

يتمثل صميم الكتيب في حجة بشأن الجهاد فيما يُسمَّى آية السيف في القرآن: هل هي محدودة تاريخيا بوضع الرسول في لحظة معينة من أدائه لرسالته، أم لها عواقب أوسع[69]؟ يدافع الإسلاميون عن تفسير أوسع – هو الحاجة إلى الجهاد إلى أن تُصبح كلمة الله هي العليا على مدى التاريخ البشري. تصبح الحجة بدرجة ما فنِّية [أي متعلقة بفن أو أصول التفسير–م]، لكن نية المؤلف واضحة. يريد فرج أن يستعمل آية السيف ليقول إن الذين يقبلون الإسلام اسما ثم يرتَدُّون يرتكبون إثما أعظم ممن لم يقبلوا الإسلام أصلا. حين يُربط ذلك برفض الإسلام كممارسة تقليدية يصبح أي من أعضاء جماعة المسلمين بالاسم عرضة لأن يعتبر في أعين الإسلاميين مرتدًا. على ذلك لا تُخفي التفاصيل التي تغلف الحجة طبيعتها الأساسية: إن هؤلاء المسلمين بالاسم الذين يخونون الجماعة [أي مجمل المسلمين] بشكل

ظاهر، من وجهة نظر الثقاة في الدين، يرتكبون الإثم الأدبي والأخلاقي الأكثر شناعة[70].

حكام مصر السياسيون مرتَدُّون لأنهم لا يحكمون وفقا للوحي الذي أنزله الله. فهم يفرضون بعض الشرائع الإسلامية، لا كلها. الأجدر بالملاحظة طريقة صنع الحجة: إنها تحاكم السياسة كنشاط اعتباطي بطبيعته بمعيار القواعد الإلهية التي يجب أن تُستَعمل لإدارة مجتمع منظم جيدا. والحكام المعاصرون مثل المغول، الذين حكم ملكهم جنكيز خان بمراسيم اعتباطية لمصلحتهم الشخصية (بالياسق، [والتي تشبه–م] كلمة "سياسة"): و"فيها كثير من الأحكام أخذها [جنكيز خان] من مجرد نظره وهواه"[71]. فالشر يكمن في الاعتباطية مثلما يكمن في جوهر الدولة، والدولة عند فرج هي الدولة القومية، دولة بعد الاستعمار، لا الليبرالية الغربية.

يقدم جاد الحق نقد العلماء لفرج. لكن هناك تيار آخر ناقد لعمله يدعمه بالدرجة الأولى المثقفون الذين ارتبطوا طويلا بالحركات الإسلامية الأقدم. كان جمال البنا، أخو حسن البنا، ناشطا إسلاميا في حركة النقابات العمالية لمدة أربعين عاما تقريبا. وقد كتب بغزارة عن تناول إسلامي للنقابات العمالية ومشكلات العمال. وكافح محمد عمارة كفاحا شاقا ليجدد تقليدا مدنيا lay للحجج السياسية الإسلامية لما يزيد على عقدين، وساهم أثناء ذلك بشكل ملحوظ في الحوار السياسي والفكري المصري. يمقت الكتَّاب مثل البنا وعمارة فكرة أن مجمل عملية بناء دولة ما بعد الاستعمار يجب رفضها باعتبارها وثنية أو يهيمن عليها الخطأ. ويَعتبر من يهاجمون جماعة الجهاد من داخل الحركة الإسلامية مثل هذه الإدانة الشاملة فكرة ساذجة بشكل لا يُغتفر. فالسياسة تظل بالنسبة لهم فن الممكن داخل إطار معادٍ للاستعمار:

> وفي كل الأحوال، فلا بد من التمييز بين حكام يُمَكِّنون في بلادنا للاستعمار، وبين حكام يسعون للاستقلال الوطني في إطار العلمانية، أو لا يطبقون شرع الله كاملا.. فالأولون: المعركة ضدهم حالَّة ومباشرة.. والآخرون بسعيهم إلى الاستقلال، إنما يقرِّبون اليوم الذي يعود فيه الإسلام ودولته إلى بلاد المسلمين[72].

يعتنق مثل هؤلاء النقاد استراتيجية إسلامية تراكمية ويرون أن فترة ناصر إيجابية. وبالنسبة لهم يعزز [تصور] الضعف الخُلُقي للإنسان جاذبية السياسة التَدَرُّجية الكمية.

لا تـؤدي معـرفـة الضـعف الخُلُقـي للإنسـان والشـعور بالخـلاص الأخـروي predestination إلى الإيحاء بالانسحاب؛ بل يمكن أن توحي باليقين المطلق بنجاح جهود السيطرة على العالم. مثل هذه الرؤية يمكن أن تكون معادية للإنسانية بعمق. ويمكن أن نرى مدى معارضتها للنزعة الإنسانية الإسلامية المعاصرة في استجابة جمال البنا لتعاليم الفريضة الغائبة، فهو يؤكد أن العدالة سمة مميزة للإسلام كديانة توحيدية، مثلما كانت المحبة وكان التوحيد السمتين المميزتين للمسيحية واليهودية على الترتيب[73].

عند هذه النقطة يبدو أن هناك فارقا واضحا ومهما بين الكالفنية والأصولية السُنِّية. يستطيع الإسلاميون أن يحددوا منبع الوثنية في النشاط البشري. الغرب هو هذا المنبع، ويُعطي التاريخ الاستعماري ثقلا لادعاءاتهم[74]. لكن للأسف قد لا يكون هذا الفارق كبيرا. فكالفن نفسه كان يؤمن بأن الغزوات التركية لأوربا في زمنه قد جلبت "الفُحش والنجاسة"[75]. فالبروتستانتية المبكرة والراديكالية السُنِّية بينهما تشابه دال، ليس فقط في تحديد مفهوم الخطيئة باعتبارها طغيانا، لكن أيضا في ضرب الأمثلة على الطغيان الاعتباطي بالمؤسسات الحاكمة لثقافات أخرى. من الخطأ أن نفترض أن اتهام الغرب يقوم على أية معرفة كبيرة بالمجتمع والثقافة الغربيين[76]. ربما كان أفضل ما نفعله كمحللين أن نحدد مفهوم العداء السُنِّي للغرب كمجاز للعداء "للعالم"، أي العداء للظروف الإنسانية التي تغري المؤمنين [بعصيان الإرادة الإلهية] وتختبرهم كل يوم، وتخدعهم بالضلال والوثنية. ليس الغرب مجرد منبع، بل أيضا رمز لمكان وصلت فيه الوثنية إلى أقصى حدودها المنطقية وأسست مملكتها.

يجب أن نتذكر أن البروتستانت الأوائل قد أسقطوا غالبا ما اعتبروه الشر الأكبر على بلدان الشرق التي لم يكونوا يعرفونها. وكان بمقدور الشعراء البروتستانت أن يصلوا إلى خلط رموز الكاثوليكية بالإسلام ليرسموا صورة مُعَمَّمَة للوثنية. ففي المخيال البروتستانتي يبدو أن البابا "الشرقي" للغاية عند سبنسر Spenser (والشيطان عند ميلتون Milton) هو الذي يظهر كطغيان يغوي الناس:

سيدة جميلة ترتدي الأحمر القرمزي،

موشاة بالذهب واللؤلؤ من أغلى الأنواع،

وما يشبه تاج أسقف فارسي على رأسها،

لبسته مرصعا بالأكاليل والجواهر،

التي منحها لها عشاقها الأسخياء،

ومُهرها الجامح منطلق بلا عنان[77].

مزجُ الاستبداد بالوثنية في أعمال سيد قطب وفي الفريضة الغائبة يذكرانا بفهم جون كالفن نفسه للطغيان: الحاكم الذي ليس لديه واعز ذاتي يكبح جماحه[78].

مثل هذه الحجج تبدو بلا معنى عند جاد الحق أو المدنيين laymen الإنسانيين مثل عمارة. فبكلمات عمارة [اختلط الأمر على المؤلف. فالنص من تقرير مفتي الجمهورية عن كتاب الفريضة الغائبة كما هو منشور في كتاب عمارة–م] القول بأن الحُكم المصري كافر "مناقض للواقع، فهذه الصلاة تُؤدَى، وهذه المساجد مفتوحة وتُبنَى، وهذه الزكاة يؤديها المسلمون، ويحجون بيت الله، وحكم الله ماض في الدولة، إلا في بعض الأمور كالحدود والتعامل بالربا وغير هذا مما شملته القوانين الوضعية"[79].

إلى جانب سلطة الدولة هناك سلطة التفسير. يشير كلا من عمارة وجاد الحق إلى أن قراءة كتيب الفريضة الغائبة لأعمال ابن تيمية وللقرآن مضحكة أو تُغفل السياق على الترتيب. ويقوم جاد الحق بإعراب بنية الآيات القرآنية التي تتناول "من لم يحكم بما أنزل الله" ليبين أنها لا تتسق مع قراءة فرج لها. ويعتمد عمارة على تاريخ أربعة عشر قرنا ليبين أن هؤلاء المناضلين الإسلاميين لا ينزعون الكلمات من السياق فحسب، بل يسيئون قراءتها عمدا.

لكن المناضلين السُنَّة يَتَحَدُّون احتكار نخبة صغيرة لـ[حق تفسير] هذه النصوص، بالإصرار على تفسيراتهم للقرآن في تناقض مباشر مع المعاني الموروثة. [بالمقابل] بقدر ما تظل المناقشات عما يعنيه القرآن مناقشات فنية بين خبراء، لا يكون الحكام بحاجة تُذكر للقلق من تبني جمهور واسع للانتقادات الإسلامية للفاعلين السياسيين. يشكل المناضلون الإسلاميون خطرا بقدر ما يعثرون على لغة تكون مُهَيِّجة بمصطلحات الحياة اليومية مثل الأمثال، وتمتد جذورها إلى نقد أخلاقي مُتقَن لقوة الدولة. بغير منظور يقوم على نقد أصولي لقوة الدولة وقهرها لا يكون ثمة معنى للقول بأن مصر اليوم محكومة بشكل أسوأ

من حكم المغول للمشرق. فكما يشير عمارة، لا يمكن بغير ذلك أن يكون لهذا القول أي معنى.

من هذا المنظور يعني قانون المغول قرارات ارتجالية تُصْدرها الكائنات البشرية، ويتضمن ذلك عند فرج الحكام الذين لا يستطيعون كبح جماح أنفسهم وبالتالي يجب أن يُكبح جماحهم. وفقا لهذا المنطق يستخلص الأصوليون الشباب نتائج ثورية تكاد تكون ماوية [نسبة لماوتسي تونغ، الزعيم الشيوعي مؤسس الصين الشيوعية–م]: لا حاجة لقتال العدو البعيد (مثل إسرائيل) قبل أن يتم قهر العدو القريب [:النظام الحاكم المصري]. يرى النشطاء الإسلاميون القدامى مثل عمارة أن هذا المنطق يشبه منطق الشيوعيين الذين يرون أن النضال الطبقي يحل محل النضال الوطني(80). يكمن خطر هذا المنطق عند عمارة في موافقته الضمنية على سياسة العصيان، فقد أشار إلى أن مثل هذا التفكير هو الذي دفع "الضباط الأحرار" للاستيلاء على السلطة بعد حرب فلسطين عام 1948 [ليس الأمر كذلك تماما. بل يرى عمارة، كما يتبين من قراءة نَصِه، أن المشكلة هنا هي أن القول بذلك يعني التخلي عن قتال العدو الحقيقي–م].

يجب أن ننظُر إلى فرج وإلى الأفكار التي قدَّمها لجماعة الجهاد في سياق حركة أوسع بكثير. فلم يكن على مجموعة الجهاد أن تطور فحسب أفكارها الخاصة، بل أن تدافع أيضا عنها في منافسة مع مجموعات أخرى على جمهور أوسع من المستمعين المهتمين والأنصار المحتملين. لذلك يميز فرج مدخله لإقامة حكم الله عن الاستراتيجيات الأخرى: النزعة الروحية، سياسة العصبة، "التسلل من الداخل"، أو الانسحاب لجماعات مغلقة [وفقا لفرج الأهواء أو الاستراتيجيات البديلة هي: العمل الخيري؛ الطاعة والتربية وكثرة العبادة؛ الحصول على المناصب في الدولة؛ تكوين قاعدة عريضة بالدعوة؛ الهجرة ثم العودة للفتح؛ طلب العلم–م]. يوضح الكتيِّب بدرجة ما وجود حركة متنامية كانت تناقش بشكل روتيني هذه الأفكار(81).

يتعلق القسم الأخير من الكُتيب بالعلاقة بين الجماعات. ويتناول الختام بأكمله تقريبا قضايا النية والدافع والطاعة. فالجهاد لا يُقَدَّم كمجرد شكل إضافي من الأعمال، لكن كلحظة أعلى للإيمان، لأن أفعال الجهاد لن تجني شيئا بغير "الإخلاص... [وهو] نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق"(82). لكن كيف نستطيع أن نعرف ما في قلوب الناس؟

كيف نتأكد من أن الناس – حتى في جماعات مثل الجهاد – لا يقولون شيئا ويفكرون في شيء آخر؟ الطريق الوحيد للاقتراب من ذلك يكون بالامتحان الصارم للدوافع والسلوك المُنجَز في جماعة صغيرة يمكن فيها مراقبة كل شيء. ليس من المفاجئ إذن أن الكتيب ينتهي بدعوة من لم يرقوا إلى مستوى مهمة الجهاد في سبيل الله إلى "الإفصاح عما ستروه من دافع حب الراحة وتجنب المشقة"[83]. الطاعة العمياء لا تكفي، لأنها في مثل هذه اللحظة ستكون غير كاملة وستكشف عن مشاعر بشرية لا يُعتمد عليها: روابط الصداقة والصلات العائلية ستكون أكثر ضررا من العدو الصريح[84]. يجب على أعضاء الجماعة أن يقطعوا صلاتهم بماضيهم ويرفضوا التسامح مع عودة نمو ولاءات أخرى داخل الجماعة.

في هذا الصدد، لَخَّصَت جماعة الجهاد في الداخل ما كانت قد أعلنته بالفعل في الخارج: وجود خطر دائم في أن تؤدي المشاعر البشرية وظروف حياة الإنسان إلى سقوط الالتزام أمام الله. الطريقة الوحيدة للتحوط من ذلك الاحتمال الغالب هو تقييد عضوية الجماعة بشكل جذري والاحتراس في كل لحظة من أي تسرب يأتي من العالم [الواقع خارجها] ككل. هذا، ومعه التحديد الابتدائي لحاجة الأعضاء للتعبير، وقل للاعتراف، بصفة دائمة، يؤديان إلى أن تخلق الجماعة [داخلها] جوا من التفاني الفردي المتزايد، لا يكون صوفيا على الإطلاق. نستطيع هنا أن نرى خلق معيار ثقافي جديد يتناقض مع الفكر الإسلامي الموروث، برغم أنه معروف جيدا في المسيحية: استعمال الاعتراف لربط الأتباع بمؤسسة. وسوف نعود إلى ذلك لاحقا.

ليست جماعة الجهاد هي الجماعة الأصولية الوحيدة. لدينا على الأقل معرفة ما بأفكار إحدى الجماعات الأخرى، هي تلك المسماة جماعة التكفير والهجرة، التي تُفضل أن تسمي نفسها "جماعة المسلمين". كانت هذه الجماعة مسئولة عن خطف واغتيال وزير الأوقاف الأسبق الشيخ الذهبي عام 1977. برغم الاختلافات الدقيقة، كان كثير مما آمنت به جماعة التكفير والهجرة مماثلا لفكر الجهاد. كانت النقاط الخمس التي تكونت على أساسها الجماعة كالآتي:

(1) كل المجتمعات القائمة في حالة جاهلية وردة؛

(2) كل فقه الإجماع يجب رفضه، بما فيه "صنم" "القياس"؛

(3) المسلمون حقا هم فقط أعضاء جماعة المسلمين لأن كل الآخرين أسلموا للطاغوت، وهو الحكم بغير ما أنزل الله، ويعتبرون أن كل من يتلو الشهادتين مسلما؛

(4) ليس الإسلام مجرد تلاوة للشهادتين، بل إقرار وعمل؛

(5) لا يُقبَل سوى إجماع الرسول والصحابة باعتبارهم جماعة المؤمنين الحقيقية، ويجب رفض كل الجماعات الأخرى التي تأسست بعد ذلك[85].

هكذا أُعلن الرفض الجذري لكل التفسيرات السابقة في الإسلام وللتنشئة المطلوبة تقليديا للدخول في مناقشة التفسير مع العلماء. ونستطيع أن نرى شكلا آخر لهذا الرفض لسلطة العلماء في ملخص تصريحات شكري مصطفى أمام المحكمة العسكرية لأمن الدولة بين 6 و8 نوفمبر:

قال شكري مصطفى إن تفاسير الأئمة الأربعة غير ضرورية، فالقرآن مُنَزَّل بالعربية، فهو إذن واضح، والأداة الوحيدة التي قد نحتاجها لمعرفة معنى بعض كلماته هي مُعجَم جيد. كيف تجعل شروح الأئمة المعاني أوضح؟ ولماذا لا تحتاج شروحاتهم لشروحات؟... بعد أن خاطب شكري على هذا النحو حس البداهة عند مستمعيه، قال لهم سبب إغلاق الأئمة لباب الاجتهاد: لكي يصبحوا بالفعل أصناما تُعبَد مثل آلهة الهياكل الوثنية[86].

يتعلق الاجتهاد كقضية فنية فقهية بما إذا كان العلماء يقدمون فتاوَى مبدئية مستقلة وأصلية أم يتَّبعون فتاوَى قائمة. ومن حيث السلطة تتصل قضية الاجتهاد كما أدرك شكري مصطفى بنوع التعليم المطلوب لإصدار حكم شرعي سليم: هل يحتاج المرء لتنشئة النخبة أم يحتاج فقط إلى القدرة على استعمال مُعجَم؟

هذه الطبيعة الراديكالية حقا لرفض شكري لمجتمع المسلمين المنظور منذ القرن الرابع الهجري أدت به إلى وضع ينظر إلى أهداف الحركة الإسلامية بشكل مختلف إلى حد ما عن جماعة الجهاد. قد لا يكون التمييز بين جماعة الجهاد وجماعة شكري مصطفى واضحا، وربما يبدو ثانويا.

يميل أعضاء الجهاد، مثل الإخوان المسلمين ونشطاء آخرين، إلى تحديد هدف الحركة الإسلامية بتطبيق شريعة حقة: الحكم بما أنزل الله. رفضت جماعة الجهاد تصوُّر أن رئيس

مصر مسلم حقا، برغم عضويته اسما في الجماعة المنظورة، ويبدو أنها افترضت ضمنا أن الآخرين من المسلمين اسما يمكن إعادتهم على الأقل للطاعة (إن لم يكن الهداية) وفقا لمعايير السلوك المناسبة عن طريق الدولة التي يقودها عضو من المجتمع غير المنظور. أما جماعة شكري مصطفى فتميز نفسها عن الإخوان (وربما عن الجماعات الإسلامية الأخرى) بإصرارها على أن برنامجها يتصور مرحلة أسبق: إدخال الناس في دين الله. فالجماعات الإسلامية، مثلهم مثل البروتستانت، لا يتفقون مع بعضهم البعض بقدر عدم اتفاقهم مع التقليد الذي أتوا منه.

كانت جماعة شكري مصطفى ملتفة بشكل أشد بكثير حول قائدها وأكثر انغلاقا من أية جماعة أخرى. ورفض أعضاؤها في السجن أي اتصال مع أعضاء الجماعات الأخرى، وكذلك مع أعضاء سابقين في جماعتهم، بل كان الشيوعيون مقبولين لديهم أكثر من أي إسلاميين آخرين[87]. وقد تنوعت طبيعة الالتحاق بالجماعة. كان شكري بالطبع شخصية قوية للغاية، وربما كاريزمية. ومع ذلك يبدو أن الجماعة نفسها، لا شكري، ظلت هي بؤرة ولاء أعضاء الجماعة، حتى حين اختلف بعض الأعضاء مع شكري. يؤكد أبو الخير في مذكراته عن الجماعة رفض الإجماع والعضوية السلبية في الجماعة المسلمة [:رفض الفقه التقليدي في هذا الصدد–م]، ويُقر بغير تحفظ برفضه لخطف ثم قتل وزير الأوقاف الأسبق، ولا يبدو أنه مرتاح تماما لفكرة أن كل التاريخ الإسلامي منذ وفاة الرسول إلى شكري مصطفى كان تاريخ ردة.

ملخص

يبدو أن الجماعات الإسلامية تشترك في جوهر مشترك من المعتقدات برغم نزاعاتها. ويسمح هذا الجوهر للمناضلين بالتحرك في إطار حوار أكبر يبدو واضحا أنه أكثر من مجرد بحث عن أحدث المرشدين على الموضة[88]. وحين ننظر بصفة خاصة لجماعة الجهاد وجماعة المسلمين، تبرز عدة جوانب في معتقداتهم تبدو مشتركة فيما بينهم، ومشتركة مع البروتستانت الأوائل:

(1) الإيمان بموجود وحيد لا يقبل المساومة يحدد مصيرنا بعد الموت ("القرار المزدوج")

والايمان بالتالي بأن الرجال والنساء يجب أن يثابروا بنشاط على طريق الله فكريا لأننا لا علم لدينا ولا ضمانة بالهداية.

(2) الايمان بمبدأ نظام يقوض بسبب طبيعة الوجود البشري إيماننا بالله ويُحَوِّله إلى وثنية.

(3) رفض التنشئة والتعليم اللذان يجعلان ممن يستطيعون تفسير النصوص المقدسة نخبة.

(4) رفض كل أو معظم التفسير الموروث للنصوص المقدسة وتفضيل قراءتها مباشرة.

من هذه الأرضية المشتركة مع البيوريتانية تَخْرُج سمتان مهمتان لحياة أعضاء هذه الجماعات: الأولى أنهم يوجدون في حالة حرب مع المجتمع؛ والثانية أنهم يتبنون تجديدات [دينية] تخص الجماعة الصغيرة **congregational** تقوى تلاحمها جماعاتهم الصغيرة، حتى ولو كانت مثل هذه التجديدات تقع خارج عالم الممارسة الإسلامية العادية.

ويَعتَبِر أعضاء هذه الجماعات أنفسهم المسلمون الحقيقيون الوحيدون على قيد الحياة، داخل مجتمع يُعتَبَر من الناحية الجوهرية مرتدا. وتصبح الحرب فرض عين، لا مجرد فرض كفاية، ضد العدو الخارجي. يُلَمِّح أبو الخير مرتين إلى إيمانه الخاص بأن جماعات مثل "التكفير والهجرة" في حرب مع المجتمع، برغم أنه قد يفضل فترة نضال طويلة داخل المجتمع (إدخال الناس في دين الله) وصولا إلى مواجهة حادة مع الدولة لأنه "رأى أن الجماعة تحتاج إلى سنوات سلم طويلة تستطيع خلالها أن تدير جهادا من النوع الذي أحب أن أفكر فيه كجهاد ضد المظاهر الاجتماعية"[89]. وحين أُعدم صالح سرِّية تزايدت حدة مشاعر أبو الخير بشأن الحرب الاجتماعية والايديولوجية:

> قرّبني الصمت من الشعور الخفي في أعماق وجودي بالحرب التي لا تتوقف ضد الإسلام. فقد لقي صالح سرية وجماعته نفس مصير الأخوان المسلمين الذين ضُربوا بشدة لأنهم جرؤوا على جعل انتصار الإسلام على الأرض هدفهم...[90].

كذلك تؤكد شهادة شكري مصطفى أثناء محاكمته شعوره بأنه في حرب مع الدولة والمجتمع. لقد رفض حتى أن يسمح لأتباعه بالصلاة في مساجد تدعمها الدولة [91].

يُعَد إيمان المسلمين داخل الجماعة المسلمة بأنهم في حالة حرب داخل مجتمعهم هم قطيعة دالة مع الفكر الإسلامي الموروث عن الجهاد. وبنفس الدرجة تتناقض الاستنتاجات التي يستخلصها الإسلاميون فيما يتعلق ببناء المؤسسات الخاصة بحياتهم في جماعاتهم الإيمانية الصغيرة مع التعاليم الموروثة عن كيفية تعامل المسلمين مع بعضهم البعض. ويوفر الوعي بالحرب الاجتماعية السياق [الذي تظهر فيه] هذه التجديدات المؤسسية الكبرى في جماعاتهم الحلقية: تجسسهم على سلوك بعضهم البعض وتقييده [بشكل متبادل]. فالمناضلون منخرطون في مراقبة دائمة لبعضهم البعض والإبلاغ عن بعضهم البعض؛ وهم منخرطون أيضا في مناقشة دائمة لسلوكهم الخاص وسلوك الآخرين. هذه سمة مُلفتة في نشاطهم العادي، وهي سمة تؤثر بشكل واضح على دوائر أكثر شعبية.

توفر صفحة الجمعة الدينية في جريدة "الأهرام" إلى حد ما فرصة للتعرف على مدى جدة هذا السلوك الحلقي. فالإسلام عارَضَ تقليديا فكرة "التجسس". كتب أحد القراء، ما هو حكم الدين إذن في مراقبة المرء لزملائه أثناء العمل؟ برغم أنه من المقبول مراقبة رفاق العمل بمعنى الإشراف عليهم، فإن "التلصص" محظور. والأسوأ منه المناقشة المتواترة والعلنية لتقصير المرء وتقصير الآخرين؛ لكن هذا بالضباط هو النشاط الذي يقدره "القديسون" و"الثقاة" تقديرا عاليا. كان هذا النشاط مألوفا تماما عندهم، أيا كان اسمه، الاعتراف العلني أو النقد والنقد الذاتي.

كان الشباب في جماعتي الجهاد والتكفير والهجرة مهتمين بصفة خاصة بمشكلات معنى "أن يكشف المرء عن قلبه". لكن هذا الاهتمام وجد فيه العلماء شيئا مناقضا للإسلام الموروث، يُحَوِّل الدين إلى دين "تجسس". معظم الشباب في هاتين الجماعتين رأوا أن المجتمع فاسد بالكامل، وبالتالي كانوا ميالين للفرار منه، سواء بالانسحاب إلى الحياة في حلقة من حلقات الجماعة داخل المجتمع الحضري أو بتركه كله إلى الواحات. سَخَر محمد أبو النور، عميد كلية البنات بجامعة الأزهر، من فكرة التمرد على سلطة الدولة، وقال معتمدا على مصنفات الحديث الكلاسيكية والإجماع إن "المصادر الإسلامية الأصيلة مثل البخاري ومسلم توضح لنا هذه الوسيلة [في التعامل بين الحاكم والمحكوم]. ففي هذه المصادر نجد

اتفاقا في الرواية على أنه لا يجوز قتال الحاكم ولا الخروج عليه لما يترتب على ذلك من إحداث فتن وسفك للدماء وتمزيق شمل الأمة وطمع الأجنبي فيها". وحتى إذا كان أعضاء الجماعة الإسلامية لا يوافقون على سياسات الحاكم، يجب أن يتحلوا بالصبر طالما لم يروا كُفرا بواحا. وقال إن "الخروج على الحكام وقتالهم حرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين"[92].

رأى أبو النور أيضا أن المسلم العادي لا يستطيع أن يُقَيِّم بوضوح سياسات الدولة في ضوء تعاليم الدين. كذلك يَجب تجنب الحكم على شخصية الحاكم من حيث كونه مسلما صالحا [أم لا]. وبالتالي اقترح أننا يجب أن نكون حريصين في الحكم على أي إنسان، لأن الحكم لله وحده. ربما يجب على شخص ما أن ينظر في علاقة السياسة بالدين ويجعل المسئولين خاضعين للمساءلة، لكن هذه ليست مهمة تُترك إلى غير الخبراء، وبالتأكيد لا يجب حسمها بالنزاع الأهلي.

خاتـمة

ليس القرن السادس عشر هو القرن العشرين، ولا الإسلام هو المسيحية. هذا الأمر واضح. لو كان مجرد التصريح بأن الأزمنة أو العقائد تختلف يكفي لإنتاج معنى حقيقي، لما كُتِبَت معظم الأدبيات التي استعرضتُها في بداية هذا المقال، ولا كان قد نشأ علم السياسة المقَارن. الأمر المُلفت فيما يتعلق بكثير من رؤى البروتستانت بعد لوثر عن الدولة، ومثيلتها عند الإسلاميين المصريين المعاصرين الذين درسناهم هنا، هو مدى التشابه في عدم ثقتهم بدولة تعكس السياسات فيها التفضيلات الشخصية للحكام بشكل مباشر. لم تكن مصر ناصر والسادات مَلَكية ولا كانت حُكما مُطلقا بالكامل، لكن سياسات الدولة انبثقت من تفضيلاتهما الشخصية بدرجة أكبر من الوضع في دول الاقتصاديات الصناعية المتقدمة. فكل منهما كان هو الدولة، تقريبا، على حد قول لويس الرابع عشر [عبارته الشهيرة: الدولة هي أنا—م]، بتصرف.

إننا ننظر للمجتمعات السياسية اليوم كما لو كانت مقولات الكوربوراتية والتعددية والسلطوية قد استنفذت الإطار المفهومي المتاح للتحليل. هذه المقولات تقترح تنوعا في

السياسة أقل من خبرة المواطنين. لم يكن الحكم المطلق شكلا دائما للدولة الأوربية، لكنه قد يفيد في فهم بناء الدولة المعاصرة في العالم الثالث. وهو يتيح بالتأكيد الإفلات من ثنائية التعددية– الكوربوراتية.

كان الحكم المطلق والبيوريتانية استراتيجيتين متنافستين في بناء دول قوية بعد–زراعية. كانت التيمة في دولة الحكم المطلق تعزيز شخصية العاهل في المركز الإداري، بينما كانت التيمة السائدة في البيوريتانية تعزيز انصياع المجتمع من خلال خدمة نظام سياسي عادل. تشكل الجماعات البيوريتانية والحكام المطلقين تضادا مستقرا. إذا ظلت الجماعات البيوريتانية غير قابلة للهضم خلال فترة بناء دولة الحكم المطلق، ربما يبزغ شكل ما ليبرالي وتعددي، كما في إنجلترا. أما إذا تم إدماج الجماعات البيوريتانية في آلة الحكومة، سيجري بناء دولة سلطوية فعالة ومتغلغلة. تمثل الأصولية (سواء كانت كالفنية أو إسلامية) تحديا لنظم الحكم المطلق. تستطيع البيوريتانية أن تكون قاعدة مقاومة لنوع من الدولة وقاعدة إذعان مطلق لنوع دولة آخر.

تبدو الحجج العقائدية والإيديولوجية التي تقارن بين الكالفنية والرأسمالية أقل أهمية من علاقة الكالفنية بإيديولوجيا الحكم governance – سواء حكم الفرد أو المجتمع أو أية مؤسسة بعينها. يقف فالتزر وفولين فيما يبدو على أرضية أكثر تماسكا من المحللين الآخرين للتجربة البيوريتانية حين يقولون إنها كانت بالدرجة الأولى حجة تتعلق بالسياسة والدولة. لكن الدولة في رأيي، على خلافهما، تبدو وكأنها تزيد قوة، لا ضعفا. إذا كان الأمر كذلك، يبرز من الناحية المنطقية هذا السؤال: لماذا يجب أن تبزغ الكالفنية أو الأصولية الإسلامية كإيديولوجيا عن الحكم؟ لماذا يجري الكلام عن القوة والحكم من حيث المصير الأُخْرَوي، ولماذا تُسَمَّى التنشئة المطلوبة للتفسير جهادا أو طاغوتا أو إجماعا؟

السؤال المركزي عند الأصوليين هو كيف [يجب أن] يعيش الرجال والنساء معا: هل يجب أن يتعاونوا بِحُرِّية أم يجب أن يُجْبَروا على التعاون. بكلمات كالفن، الحكومة المدنية ضرورية للوجود البشري، "والتلهي بفكرة القضاء عليها بربرية غير إنسانية؛ إنها ضرورة للنوع البشري كالخبز والماء، كالضوء والهواء، وأكثر امتيازا"[93]. في تحليل كالفن ترجع الحاجة إلى حكومة مدنية توفر مِلكية آمنة وتحمي من الغش وتضمن الحشمة والدين، إلى أن الناس أشرار وأنانيون، وأن الرِجال (والنساء) الساقطون لا يستطيعون أن ينتصروا بمحض

أنفسهم على غرائزهم. لكن امتياز المجتمع المدني لا يزيغ من الشر والأنانية، ولكن كفعل من أفعال النعمة الإلهية: "السلطة التي يحوزها الملوك وغيرهم من الحكام على كل الأشياء على الأرض ليست نتيجة مترتبة على ضلال الناس، لكن على العناية الإلهية وأوامر اللـه المقدسة، الذي رضي أن ينظم شئون البشر بهذه الطريقة؛ نظرا لأنه حاضر، ويترأسهم أيضا، في سن القوانين وتنفيذ الأحكام العادلة"[49].

كان كالفن يعي أن الملوك قد يتصرفون بقسوة، وقد أخذ بالفعل في اعتباره أن هناك احتمال كبير في أن تنحدر المَلَكية إلى طغيان. لكن حجته كانت إن الجماعة المسيحية (مهما كان إثم أعضائها بالمعنى اللاهوتي) تستطيع بذلك فقط أن تشكل مجتمعا قابلا للحياة، بالخضوع لحكم اللـه. إذا عمل كل إنسان وفقا لأحكام اللـه الظاهرة، من المُفتَرَض أن القهر سيضعُف - خصوصا احتمال القهر الاعتباطي القائم على المصلحة الشخصية.

لا تتعلق الحجج بشأن المعايير المؤسَّسة إلهيا بالخلاص وحده، بل أيضا بتشكيل مجتمعات إنسانية متعاونة يتحلّى أعضاؤها بالانضباط الذاتي ويضبطون [سلوك] بعضهم البعض. لم يكن خَلْقُ مجتمع كهذا هدفا للمفكرين البروتستانت، لكنهم اعتبروا بالفعل أن وجود مجتمعات كهذه شرط مسبق ثمين لحج الروح على الأرض. ربما كان خلق مجتمع تحكمه قواعد كهذه متوافقة مع شريعة اللـه هدفا مرغوبا بشكل أكبر للمسلمين المعاصرين (وربما للتقليد الإسلامي ككل) بالمقارنة بأوربا القرن السادس عشر.

لم يكن كالفن نفسه، مثل معظم لاهوتيي القرن السادس عشر، راغبا في الاعتراف بحق العصيان العام. تحركت النظرية الكالفنية، التي تطورت بالفعل مع بيير فيريت Pierre Viret [1511- 1571، مصلح ديني ولاهوتي سويسري، نجح في تحويل مدينة لوزان للبروتستانتية-م] وتيودور بيزا Theodore Beza [1519- 1605، مصلح ديني ولاهوتي بروتستانتي فرنسي، عاش معظم حياته في سويسرا، وأصبح خليفة كالفن في حكم جنيف- م] فورا في اتجاه معارضة لا تقتصر على السلطة الكنسية، بل تشمل السلطة المدنية أيضا[95]. و لم يشمل تطورها أية وساوس بشأن استعمال العنف الذي قد نسميه إرهابا. فكما يلاحظ فالتزر، طوَّر كالفنيون من أمثال جون نوكس John Knox [1505- 1572، مصلح اسكتلندي تأثر بكالفن وأقام الكنيسة البروتستانتية في اسكتلندا، في مواجهة الملكة ماري الكاثوليكية-م] بسرعة نظرية عن الوظيفة الرسمية المدنية ليس فيها "للحكام والنبلاء

أية حقوق تتجاوز أداء واجباتهم الإلهية ولا يحق لهم على الإطلاق التقصير فيها"[96]. فماري ملكة الاسكتلنديين [1542– 1587، ملكة اسكتلندا من 1561 إلى 1567، ثم فرت إلى إنجلترا حيث سُجنت لمدة طويلة ثم أعدمت بتهمة التآمر على الملكة إليزابيث الأولى–م]، تلك الجيزابل [Jesabel: زوجة أصلها من مدينة صور لأحد ملوك اليهود القدماء، أقنعته بإدخال عبادة إله صور، وقُتلت مع اينها الملك، الذي خلف أبيه على العرش، في ثورة دينية يهودية بإلقائها من نافذة–م]، يجب في نظر جون نوكس أن تُعَاقَب بالموت؛ ومن المحتمل أن فالتزر على حق حين يقول إن نوكس كان سعيدا بالتأكيد حين تم توقيع هذا العقاب عليها[97]. ولا تختلف الحركات الإسلامية التي تلجأ للعنف مع الحكام الأفراد بالضرورة عن البروتستانت الأوائل.

هل يمكن استعمال حُجة بشأن الراديكالية السُنِّية تُشبه تلك التي تطورت على هذا النحو في البروتستانتية؟ مثلا، هل الراديكالية السُنِّية هي حُجة بشأن الدولة، لا مجرد رد فعل على مجموعة بعينها من الظروف الاجتماعية؟ تبدأ معظم محاولات تفسير الراديكالية السُنِّية بالطبيعة الخاصة لمصر المعاصرة: فوضاها وفقرها وزحامها وفشل الناصرية[98]. لا شك أن كثيرا من مشكلات مصر الحالية نابعة من فشل الناصرية، ومع ذلك ما زال يبدو معقولا أن نقترح أن عددا ليس بالقليل منها نشأ أيضا عن نجاحات ناصر في تغيير الدولة والمجتمع. المجنَّدون في الحركات الإسلامية لم يواجهوا قوة الدولة الكولونيالية المتزايدة على نطاق واسع فحسب، بل كانوا هم أنفسهم نتاجا للتغير الاجتماعي وفرص التعليم التي خلقها ناصر.

مع ذلك، يبدو أن الانجذاب للمذاهب البيوريتانية لم يحدث بين الذين عانوا حراكا اجتماعيا لأسفل، بل بالعكس، لمن سيكافأون على الاستعمال المتناغم والمنهجي لمواهبهم. ربما يكون الأمر بالفعل أن الانغماس في الحركة الإسلامية عموما يساعد الناس على النجاح أكثر منه عذرا يقدمونه لأنفسهم على فشلهم.

تشمل إحدى "الدراسات الجزئية "micro–studies" القليلة عن أعضاء الحركات الإسلامية ممن لم يُلْقَ القبض عليهم نساءً. كانت هناك بالتأكيد مزايا اقتصادية من الالتحاق بالجماعات، لكنها قد تكون مجرد آثار جانبية لا أسبابا لوجودهم فيها. انجذبت الشابات للحركات الإسلامية والحجاب لأسباب متنوعة، منها العادات الاقتصادية للملبس التي

يطمحن لها. ربما تنبع الرغبة في رفض اللبس على الموضة، بملاحقة التصميمات المستوردة، من هويات تم تعزيزها في مجالات عديدة[99].

لا شك أن مصر ومعظم البلدان الإسلامية تقف الآن في وضع يُذَكِّر بفترة الانتقال من نظام أقدم، كان عالميا من الناحية الإيديولوجية، لكنه ذو نزعة محلية وكوزموبوليتية من الناحية المؤسسية، إلى بناء دولة على أساس إقليمي [وطني] وتحقيق تماسك اقتصادي. لقد ساعدت البيوريتانية في كل مكان على الانتقال إلى مجتمعات مُعَرَّفة على أساس الدولة، ومن السهل أن نرى في النشاطية الإسلامية المعاصرة نفس نوع الالتزام بأنشطة من شأنها تقوية الدولة، إذا ظهر قائد [للدولة] متحالف فعليا أو على الأقل متعاطف مع التيارات الإسلامية[100]. وسوف تنمو الحركة الإسلامية المعاصرة جزئيا بسبب الطريقة التي تزرع بها في أنصارها الانضباط المنهجي وبفعل ما قد يترتب على هذا الانضباط من رخاء. لكن هذا الرخاء يظل أثرا، لا سببا. يظل الدين باقيا؛ والإسلام مثل المسيحية لن ينتهي، بل سيبقى عاملا بارزا في "الأخلاق والشعائر... فلا الرأسمالية ولا القومية، ولا قوى لاحقة مثل الاشتراكية، لها وسائل فعالة في ربط الأسرة ودورة حياتها والموت بالقوى الاجتماعية الكلية التي تشملها"[101]. ربما كنا نُقَدِّر اليوم أيضا الدور الذي تلعبه الأسرة ودورة الحياة، لأن الحياة والموت هما من بين الخبرات القليلة المشتركة عالميا: كلنا نولد وكلنا نموت.

سرعان ما يميل تفسير البيوريتانية بأنها مجرد استجابة لمصالح مجموعات معينة إلى الوظيفية functionalism. فمن تتحقق "مصالحهم" بأن يصبحوا بيوريتانيين يُغَيِّرون عقيدتهم لأن مصالحهم لن تتحقق بغير ذلك[102]. لكن التفسير التاريخي لنجاح من تصادف وقبلوا هذه المذاهب، كما فعل فالتزر بالنسبة للبيوريتانية ودافيز للنزعة الإسلامية، أكثر معقولية. لكننا نحتاج، وهو ما آمل أنني بَيَّنْتُه، إلى إدخال الدولة في الصورة التفسيرية بدلا من السوق الرأسمالي. لكن التفسير التاريخي التناظري [:المقارن] بالكامل لا يكفي تماما، برغم أنه قد يكون مُرضِيا من حيث الفصل بين "نحن" و"هم". مثل هذا التفسير يجعل البيوريتانية مجرد إيديولوجيا انتقال تراجعية atavistic [:تُعيد سمات قديمة]، تمر كل الثقافات والحضارات من أبوابها مرة واحدة وفي اتجاه واحد فقط.

تتعلق أقوى النتائج التي تفرض نفسها من مقارنة الأصوليات السُنِّية بإنقاذ مصطلح الأصولي وفهم معناه بشكل أعمق. إذا كانت الحجة المطروحة هنا صالحة، وإذا كانت

الراديكالية السُنّية والبروتستانتية تنويعتين من تحول وحيد لتقليد ديني كلاسيكي سابق، سيكون هذا التحول أكثر ارتباطا ببناء الدولة منه بالرأسمالية. لقد تم تقديم البروتستانتية إما كقابلة في عملية ولادة الرأسمالية أو ولادة السياسة الحديثة. لكن ربما يعطينا تحديد مفهومها كسَلَف غير مقصود للدولة الحديثة نتائج أكثر غِنَى. بالتالي ربما ما زال هناك مكان لإعادة التفكير في الأخلاق البروتستانتية من حيث دورها في عملية بناء الدول التي أزاحت القوى المتنافسة للدين والجماعة جانبا.

من المهم التفكير في الأصولية كحركة تقدم نقدا قويا لقوة الحكم المطلق الاعتباطية وتقدم نموذجا للكنيسة والحكومة المدنية يعتمد أكثر من كل ما سبقه على الطاعة الإرادية للأعضاء. لكن هذا يجب ألا يعمينا عن الطبيعة السلبية للأصولية. فإذا كان حاكما واحدا يمكن أن يكون مستبدا وهو يشرف على تحوُّل مجتمع تعددي (أو باستعمال كلمة فيبر: مُشرِك) من [الاعتماد على] قاعدة زراعية إلى قاعدة صناعية، فقد تبدو الديمقراطية المعاصرة بدورها اعتباطية وتعددية ومُشرِكة.

هوامش الفصل الثامن

(*) المقـال بعنوان Smashing Idols and the State: the Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism، ومنشـور في: Comparative Studies in Society and History, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1991, Cambridge University Press)،؛ ويود المؤلف أن يعبر عن شكره وعرفانه للتشجيع والمساعدة التي تلقاها من كينيث جويت Kenneth Jowitt وكفين رينهارت Kevin Reinhart وفرحات زيادة وأحمد صادق سعد.

(1) للاطلاع على استبصار مبكر للغاية وموحي بهذه المشكلة، أنظر: Clement Henry Moore, "On Theory and Practice Among Arabs," in World Politics, 24:1 (1971), 106-26. يهتم موور Moore بالدرجة الأولى بالإخوان المسلمين المصريين. ويرى فؤاد عجمي Fouad Ajami أن النشطاء السُنَّة المعاصرين، لديهم "دأب المصلحين و'القديسين' الذي نستطيع أن نحترمه"، في: Islam in the Political Process, James Piscatori, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 34. والإحالة هنا بالطبع لكتاب: Michael Walzer, Revolution of the Saints (Cambridge: Cambridge University Press, 1965)، وهو دراسة عن البروتستانتية سنرى عنها المزيد لاحقا. ويرى نزيه أيوبي Nazih Ayubi أن "أهمية نبذ تعاليم الكنيسة و'العودة إلى المصادر' تكمن، مثل البروتستانتية، في الروح المساواتية والتشاركية التي تجعل كل امرئ قادرا على فهم وتفسير كلمة الله بغير حواجز قائمة على المراتب الكهنوتية والتعليم اللاهوتي"، أنظر: "The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East," Journal of International Affairs, 36:2 (1982), 272. كما حاول سيد أمير أرجوماند Said Amir Arjomand أيضا أن يربط ثورة إيران التي قادها الشيعة بهذا النموذج، انظر: "Iran's Islamic Revolution," World Politics, 38:3 (1986), 384-414، خصوصا القول بأن علماء الشيعة يناظرون الوعاظ الكالفنيين (p. 390). والحجج الأكثر قوة هي التي قدمها إرنست جلنر Ernest Gellner. انظر خصوصا: "Flux and Reflux in the Faith of Men"، في مجموعة مقالاته: Muslim Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(2) كان فيبر غامضا فيما يتعلق بإمكانية تحول الديانات غير المسيحية نحو أخلاق بروتستانتية. من جهة انظر: Max Weber, The Protestant Ethic, Talcott Parsons, trans. (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 227 especially: "نظرا لأن الفكرة المحمدية [كذا] هي الفكرة القدرية predetermination [فكرة إن الله يحدد كل ما يحدث في العالم—م]، لا الفكرة الخلاصية predestination [إن الله يحدد مصير الفرد الأخروي—م]، لم يلعب الأمر الأكثر أهمية [للتحول البروتستانتي—م]، وهو اختبار المؤمن من أجـل خلاصه predestination [أي سعيه القَلق للحصول على الرضا الإلهي والخلاص غير المؤكَّدين—م]، دورا في الإسلام. وبالتالي لا تُنتج [الفكرة الإسلاميةَ] سوى جسارة المحارب (كما في حالة القدر أو ربة الحظ عند الإغريق moira)، لكن لم يترتب على ذلك نتائج نحو عقلنة الحياة؛ لم تكن ثمة شرائع دينية لها [:لهذه العقلنة]". من الناحية الأخرى، يعزز منطق بعض الصياغـات الفيبريــة إمكان المقارنــة بين الكالفنية والإسـلام من نواح عديــدة، بما في ذلك بُعـد الخـلاص predestination. انظر: Economy and Society, Guenther Roth and Claus Wittich, eds. (Berkeley: University of California Press, 1978), 522. وكانت معرفة فيبر بالإسلام ضئيلة بالمقارنة بمعرفته بأديان أخرى. انظر: Bryan Turner, Weber and Islam (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 140-1. وتجد مختـارات جيـدة للمداخـل المختلفة التي طرحـها فيبـر لهـذه المشـكلات في: S. N. Eisenstadt, The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View (New York: Basic Books, 1968).

كذلك يفيد الاطلاع على مقال: Ernest Gellner, "Trust, Cohesion, and the Social Order," in Trust, Diego Gambetta, ed. (London: Basil Blackwell, 1988), 152

(3) Gianfranco Poggi, Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic (London: Macmillan, 1983), 78

(4) تُعتبر مساهمة مكسيم رودنسون المساهمة الكبرى في صد الحجة [الفيبرية إلى الإسلام]: Maxime Rodinson, Islam and Capitalism (New York: Pantheon, 1973)، حيث يواجه القضية صراحة في نقاط عديدة، خصوصا صفحات 7–9. وتشمل المساهمات الأخرى فيما يتعلق بالإسلام: Ernest Gellner, "Sanctity, Puritanism, Secularization, and Nationalism," in Eisenstadt, The Protestant Ethic and Modernization, 289-308

(5) بالنسبة للتلخيص الأحدث لهذه الحجة، انظر: Michael Mann, The Sources of Social Power (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 465، فيما يتعلق بتوترات المسيحية كنظام للمعاني واجهته الرأسمالية الصاعدة. وللاطلاع على ملخص أقدم، لكنه ما زال مفيدا، للمشاكل المتعلقة بالآليات السببية الداخلة في الموضوع، انظر: Sidney A. Burrell, "Calvinism, Capitalism, and the Middle Classes: Some Afterthoughts on an Old Problem" in Eisenstadt, The Protestant Ethic and Modernization, 135-154

(6) انظر: Sheldon Wolin, Politics and Vision (Boston: Little Brown, 1960), 191

(7) Revolution of the Saints

(8) Ibid., 310-1

(9) انظر: Mann, The Sources of Social Power, 476

(10) انظر مثلا: Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 2: "على مدى تاريخ العالم المسيحي كان ثمة قوتان: الله وقيصر... كانا دائما اثنين، لكل منهما قوانينه وقضاؤه، وبنيته الخاصة وتراتبيته".

(11) Wolin, Politics and Vision, 179

(12) John Calvin, Institutes of the Christian Religion, John Allen, trans. (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936), IV,20,xxxii, 804-5. الأرقام الأخيرة تحيل هنا بالترتيب إلى رقم الكتاب، فالفصل فالفقرة، وكذلك في الإحالات التالية إلى هذا المصدر.

(13) انظر: Maulana Muhammad Ali, A Manual of Hadith (London: Curzon Press, 1944), 396؛ والحديث من البخاري، 65–108. وكلمة "معصية" في العربية لها إيحاءات بالتمرد والذنب والغواية، وهو ما يشبه بشكل ما تعبيرات كالفن. ويُعتبر صحيح الإمام البخاري على نطاق واسع مصدرا كلاسيكيا مهما للحديث، وتشير الأرقام في المرجع المذكور إلى رقم الكتاب والفصل الذي يرد فيه حديث معين.

(14) انظر: "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam," Annual Review of Anthropology, 6 (1977), 227-54, especially at 248-52

(15) Carlos M. N. Eire, War Against the Idols (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 197

(16) John Calvin, Institutes of the Christian Religion, I,3,iii. نشير لهذا المصدر فيما يلي بكلمة Institutes

(17) Ibid., I,7,ii

(18) Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli's Concept of History (Leiden: E. J. Brill, 1981), 102

(19) انظر: M. D. Chenu, "Monks, Canons, and Laymen in Search of the Apostolic Life" in Nature, Man, and Society in the Twelfth Century, Jerome Taylor and Lester K. Little, trans. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 203

(20) Chenu, Nature, Man and Society, 219

(21) Institutes, I,iv

(22) Institutes, IV,i,iv-v, and IV,ii,ii-iii، وبصفة خاصة: "التجمع الروحي للكنيسة لم يؤسَّس كرابطة تحصرنا في الوثنية وانعدام التقوى والجهل بالله وغير ذلك من الشرور؛ بل كوسيلة لحفظنا في الخوف من الله والانصياع للحقائق".

(23) Institutes, IV,5,x

(24) Eire, War Against the Idols, 54

(25) Ibid., 202

(26) Institutes, 1,12,1

(27) Institutes IV,v,ii

(28) Paul Russell, Lay Theology in the Reformation: Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521-1525 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 222. ويقتبس رسل نفسه من هانز زاخس Hans Sachs، وهو كاتب دعائي غزير الإنتاج في أوائل القرن السادس عشر.

(29) William Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton: Princeton University Press, 1957), 20

(30) Noel Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh· Edinburgh University Press, 1964), 78.
[وفقا للسيوطي يجب على العلماء "معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاد في مخالفة الإجماع"—م]

(31) انظر: The Shorter Encyclopedia of Islam, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, ed. (Leiden: E. J. Brill, 1974), s.v. "Idjma"' (pp. 157-8). وسيشار إلى هذا المرجع لاحقا بـ EI

(32) Ibid., s.v. "djihad" (p. 89)

(33) يرى جوستاف فون جرونباوم Gustave von Grunebaum أن هناك تكاملية أصيلة بين الخير والشر يمكن أن نجدها في اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي الذي "فهم الشر كمقابل للخير، أي نقيضه الملازم له، وبالتالي تمتّع بواقعية وجودية مساوية". ويأخذ مناضلو اليوم العواقب الوجودية لمثل هذا الوضع بجدية كاملة. انظر: Gustave von Grunebaum, "Observations on the Muslim Concept of Evil," Studia Islamica, 31 (1970), 117-34 [reprinted in Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives, Dunning S. Wilson, ed. (London: Variorum Reprints, 1976), article XIV, p. 124

(34) Rud Peters, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (The Hague: Mouton, 1979), 130. ويستعمل بيترز مصطلحَيّ "حداثي" و"أصولي" للتمييز بين ما يمكن أيضا التمييز بينهما بكلمتي "إنساني" و"أصولي".

(35) انظر مقالات موور Moore والآخرين المذكورة أعلاه.

(36) حسن البنا، "نظرات في إصلاح النفس"، الاعتصام، ع5، س5، 25 نوفمبر 1943 (القاهرة)، ص ص 8-9.

(37) Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton: Princeton University Press, 1957), 19

(38) حسن البنا، "نظرات في إصلاح النفس"، نفسه، ص 8.

(39) EI, s.v. "shaitan," 523. (إعادة ترجمة–م).

(40) سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت، دار الشروق 1974)، مجلد 3، ص 1306. [ضمن شرح سورة الأعراف– م].

(41) انظر تاج العروس (القاهرة: 1306 هـ)، مادة طاغوت، 224 – 5؛ Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, A. J. Wensinck and J. P. Mensing et al., ed. (Leiden: E. J. Brill, 1962), vol. 4, pp. 4-5، خصوصا الإشارة إلى أبو داود. (إعادة ترجمة عن الإنجليزية–م)

(42) أنظر بصفة خاصة: سورة طه 43 – 72، وسورة القصص 32–40 [وكلها تتعلق بفرعون موسى–م].

(43) سيد قطب، في ظلال القرآن، ص ص 1330– 1.

(44) للاطلاع على مناقشة لتناول كالفن الخاص لقضية أن "الأمير يُشَرِّع من تلقاء نفسه" princeps legibus solus [وبالتالي لا يخضع هو نفسه للقانون، وهو ما يعترض عليه كالفن–م]، وعلى نظرة عميقة في تطور التفكير البروتستانتي في هذا الموضوع، انظر: Harro Hopfl, The Christian Polity of John Calvin (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 13-18

(45) انظر: طارق البشري، الديمقراطية والناصرية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة 1975)، ص ص 22–24، خصوصا وصفه لاستعمال ناصر للسلطة في تعيين وخلع كبار المسئولين.

(46) انظر: Leonard Binder, In a Moment of Enthusiasm (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 376-7

(47) Olivier Carre, Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1944), 47. (إعادة ترجمة لتعذر العثور على الأصل العربي المقتَبَس–م).

(48) انظر مثلا: وفاء الخناجري، الأمثال الشعبية في حياتنا اليومية (القاهرة: المكتبة القومية الحديثة 1982)، ص 10 (مادة رقم 26).

(49) John Lewis Burckhardt, Arabic Proverbs: or the Manners and Customs of the Modern Egyptians, 3d ed. (1817, rpt. London: Curzon Press, 1972), 237 (entry 671). انظر أيضا: p. 275 (entry 761)) بالنسبة لمؤشرات على أمثال أخرى بشأن الفرعون كتجسيد للدولة.

(50) انظر: أحمد تيمور باشا، الأمثال العامية، ط4 (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر 1986). انظر الأمثال أرقام 371 و372 (ص ص 61 – 2). انظر أيضا مثل رقم 3080 (ص 512) الذي يوضح مجددا أن كلمة فرعون تتضمن الظلم والقهر، ويضع موسى في مقابل فرعون، مؤكدا الحاجة إلى المعارضة النشطة لمن يفرض نفسه كـ"سيد أعلى". ونص المَثَل معروف جيدا: "يا فرعون مين فرعنك؟ ما لقيتش حد يردني".

(51) برغم أنه من المؤكد أن رؤية قطب للسلطة العلمانية كطاغوت قد تمت أثناء حكم ناصر، من الممكن أن شيئا من شعبوية ناصر قد شجع فعليا على معارضة الدولة بتعزيز مشاعر مقاومة الظلم الشعبية وغير الرسمية، حتى ولو كانت الدولة لم تسمح للناس بالتصرف على أساس هذه المشاعر. قارن معالجة مَثَل "يا فرعون مين فرعنك؟

ما لقيتش حد يردني" في: الخناجري، الأمثال الشعبية (ص 191، مثل رقم 1591) أعلاه (وفي: تيمور، الأمثال العامية كما ورد نصه أعلاه) مع محمد إبراهيم أبو سنة، فلسفة المثل الشعبي (القاهرة: دار الكتاب العربي 1968)، ففي هذا المرجع يرتبط المَثَل بشكل وثيق بمناقشة الحاجة إلى مقاومة الطغيان ومَثَل "السكوت في الحق مثل الفصاحة في الخطأ" (إعادة ترجمة–م) (ص 61).

(52) انظر: Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt (Berkeley: University of California Press, 1986); and Eric Davis, "Islamic Radicalism in Egypt," in From Nationalism to Revolutionary Islam, (S. Arjomand, ed. New York: Macmillan, 1984), 147

(53) بالتأكيد هناك سبب للاعتقاد بأن ديفيز على حق في افتراضه العام. تشير بعض بيانات البحوث المسحية إلى أن أطفال موظفي البيع والموظفين الكتابيين كانوا أكثر تعرضا لخبرة الحراك الاجتماعي الهابط، لا الصاعد. انظر: Saad Eddin Ibrahim, "Social Mobility and Income Distribution," in The Political Economy of Income Distribution in Egypt, Gouda Abdel- Khalek and Robert Tignor, eds. (New York: Holmes and Meier, 1982), 403. لكن لا يبدو أن من اجتذبتهم هذه الحركات كانوا يعانون مباشرة من حراك هابط. Davis, "Islamic Radicalism in Egypt," 147. Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 217

(54) انظر: Ibrahim Hassan al-Issawy, "Income Distribution and Economic Growth," in Tignor and Abdel-Khalek, The Political Economy, 90

(55) Ibid., 100-1

(56) Ibid., 119

(57) انظر مثلا: John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes (Princeton: Princeton University Press, 1983), 274، بالنسبة لإفادة عن عائلة الزمر التي ألقي القبض على اثنين منها للمشاركة في اغتيال السادات.

(58) انظر: Mahmoud Abdel-Fadil, Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt (1952-1970) [University of Cambridge Department of Applied Economics Occasional Paper 45] (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 114

(59) William J. Bouwsma, John Calvin, A Sixteenth Century Portrait (New York: Oxford University Press, 1988), 150

(60) لا تطلق أية جماعة من هذه الجماعات على نفسها الاسم الشائع إطلاقه عليها. لكن استعمال هذه الأسماء الشائعة ضروري لكي يقوم الحوار مع الباحثين الآخرين في المجال. فمن يُطلَق عليهم جماعة التكفير والهجرة، يُسَمُّون أنفسهم "جماعة المسلمين"؛ ومن يُطلق عليها جماعة الكلية الفنية العسكرية يُسَمُّون أنفسهم "منظمة التحرير الإسلامي".

(61) هذا العمل بالتحديد بالغ الأهمية بحيث تُرجم إلى الإنجليزية.

(62) انظر الترجمة والتعليق بقلم J. G. Jansen, in The Neglected Duty (New York: Macmillan, 1986), xvii-xviii، وانظر: جمال البنا، الفريضة الغائبة: جهاد السيف أم جهاد العقل؟ (القاهرة: دار ثابت 1983)، ص 5.

(63) انظر الفتاوى الإسلامية [سيشار لها لاحقا ب: ف.إ.] (القاهرة: دار الإفتاء المصرية 1983)، المجلد العاشر، رقم 29، 3726–92، بالنسبة للفتوى والنص العربي للكتيب نفسه. انظر أيضا: محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقديم (القاهرة: دار ثابت 1982).

(64) انظر: Jansen, The Neglected Duty, 160, 162. حيث يقول فرج: "من يهده الله فلا مُضل له ومن يُضلل فلا هادي له"؛ وانظر أيضا (131 ،130§) p. 223، وفي ف.إ.، انظر ص ص 3762 و3789–90. هذا هو بالطبع "القرار المزدوج" الذي رأى فيبر أن غيابه يتناقض مع تطور الأخلاق البروتستانتية.

(65) Jansen, The Neglected Duty, 161 (§4); FI, p. 3762

(66) Jansen, The Neglected Duty, 167 (§21)، وفي ف.إ.، ص 3805.

(67) Jansen, The Neglected Duty, 169 (§25)، وفي ف.إ.، ص 3805. قارن مع Calvin's Institutes, II,xv,I, p. 540: "وهكذا برغم أن أنصار البابوية [:الكاثوليك–م] يرددون بكثافة في العصر الحالي اسم ابن الله، مُخَلِّص العالم، فإنهم، بما أنهم مكتفون بمجرد الاسم، يسلبون منه قوته وجلاله، فـ[المسيح] ليس هو الأساس الذي يستندون إليه".

(68) للاطلاع على ما يدعم هذا الموقف في القرآن، أنظر سورة آل عمران، آية 87، وسورة التغابن، آية 2. هنا تدخل قضية النِّية الشائكة، فهناك حجة مهمة ودقيقة قادت العلماء إلى النزعة التقليدية العملية. أرجو أن أتناول قضايا الجماعة والنية في التقليد الإسلامي الكلاسيكي في أعمال أخرى.

(69) للاطلاع على عرض جيد للحجج هنا، انظر: Peters, Islam and Colonialism, 128-9، خصوصا مسألة ما إذا كانت آية السيف، بشأن ذبح الكفار، يجب تفسيرها في سياق آيات تسبقها بشأن انتهاك المعاهدات أم لا. وآية السيف هي الآية رقم 5 من سورة التوبة.

(70) أجمع كل من كتبوا في هذه المناظرة على أن الردة هي الذنب الوحيد الذي لا يغفره الله. السؤال هو عما هي الردة: هل يجب أن تكون إنكارا صريحا متعَمَّدا للإسلام أم لا.

(71) Jansen, The Neglected Duty, 168 (§22). وفي ف.إ.، ص 3865. انظر، Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 195-6. قارن مع قول زفينجلي: "المدينة المسيحية هي نفسها الكنيسة الجماعية الصغيرة في المسيحية"، في: Lochner, Huldrych Zwingli's Concept of History, 228-9. [يخلط المؤلف بين كلمة الياسق التي يستعملها ابن كثير للإشارة إلى مدونة قوانين المغول، ومن بعده عبد السلام فرج، وبين كلمة السياسة العربية. وقد غيَّرتُ الفقرة قليلا لتصحيح هذا الخطأ–م].

(72) عمارة، الفريضة الغائبة، ص 47.

(73) انظر: جمال البنا، الفريضة الغائبة، ص 122، بشأن العدل وشرح الحاجة لمناقشة حرة للدين.

(74) هذه [الفكرة] زاد دائم لكتابات عن الحركات الإسلامية. نجد واحدا من أكثرها فصاحة في فصل: "The Question of Authenticity and Collaboration," in Fouad Ajami, The Arab Predicament (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)؛ لكن انظر أيضا: R. H. Dekmejian, "The Anatomy of Islamic Revival," in Middle East Journal, 34:1 (Winter 1980), 1-12. وهناك تناول مبكر ما زال مفيدا في فصل: Wilfred Cantwell Smith, "Islam in Recent History" in Islam in Modern History

(75) Bouwsma, John Calvin, 64

(76) هذا الأمر يدركه جيدا الباحثون العرب الذين يتناولون تلك الظاهرة والشخصيات الرسمية المسلمة. انظر: ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن، في: الوطن (15 أبريل 1987).

(77) Edmund Spenser, The Faerie Queene, I,ii,13. انظر أيضا: John Milton, Paradise Lost, I, 330-350، وفيه يدرك الملائكة الساقطون الشيطان باعتباره "هؤلاء السلاطين العظماء"، وكذلك II,1-10، بالنسبة لوصف "العرش [الشيطاني] للدولة الملكية الذي فاق سناؤه ثروة هرمز والهند...".

(78) كما يقرر هوبفل Hopfl في كتابه The Christian Polity, p.16، بالنسبة لكالفن "يبدو أن غياب الكابح هو جوهر حكم الطغيان".

(79) ف.إ.، ص 3743؛ عمارة، الفريضة الغائبة، ص ص 48– 50، خصوصا المقارنة بين مصر المعاصرة والمماليك الذين حكموا مصر كما وصفهم ابن تيمية، الذي يشير إلى فتاواه أعضاء جماعة الجهاد [حيث يشير عمارة إلى أن ابن تيمية أيدهم برغم أنهم كانوا أيضا يحكمون بالياسة–م].

(80) عمارة، الفريضة الغائبة، ص 46.

(81) Jansen, The Neglected Duty, 8-15

(82) Ibid., 222 (§130)، وفي ف.إ.، ص 3789.

(83) Jansen, The Neglected Duty, 225 (§134)، وفي ف.إ.، ص 3791: "ويدعوهم إلى الإفصاح عما سترته".

(84) Jansen, The Neglected Duty, 228 (§138)، وفي ف.إ.، ص 3792.

(85) انظر: عبد الرحمن أبو الخير، ذكرياتي مع جماعة المسلمين (الكويت: دار البحوث العلمية 1980)، ص ص 9 – 10. وهو أساسا عبارة عن إفادة شكري مصطفى في المحكمة أثناء نظر القضية التي نُشرت في الصحف في 21 أكتوبر 1977. (إعادة ترجمة–م).

(86) Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 79. (إعادة ترجمة–م).

(87) عبد الرحمن أبو الخير، ذكرياتي، ص ص 137 – 9.

(88) Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 204

(89) عبد الرحمن أبو الخير، ذكرياتي، ص 78. (إعادة ترجمة–م)

(90) نفسه، ص 98. (إعادة ترجمة–م).

(91) Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 80-82

(92) "أسلوب التعامل بين الحاكم والمحكوم"، الأهرام، 5 نوفمبر 1982. [ويشير إليه المؤلف خطأ باسم محمد عبد النور–م].

(93) Institutes, 772 (iv,xx)

(94) Institutes, 774 (iv,xx)

(95) Eire, War Against the Idols, 294-8

(96) Walzer, Revolution of the Saints, 105

(97) Ibid., 108-9

(98) Kepel, Muslim Extremism in Egypt, 234-5; Michael M. J. Fischer, "Islam and the Revolt of the Petty Bourgeoisie," Daedalus, 111:1 (1982), 112-3; Abd al-Moneim Said Aly and Manfred Wenner, "Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt," Middle East Journal, 36:3 (Summer 1982), 347-8

(99) Valerie Hoffman-Ladd, "Polemics on the Modesty and Segregation of Women," International Journal of Middle East Studies, 19:1, 23-50, 44

(100) Michael Mann, The Sources of Social Power, 470-1

(101) Ibid., 472

(102) للاطلاع على نقد جيد للتفسيرات الوظيفية، التي اعتمد عليها هذا القسم من المقال، انظر: Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 27-29



البـاب الخامس

الدولـة



الفصل التاسع

الشظايا تتخيل الأمة: حالة العراق(*)

سامي زبيدة

تَشَكَّل العراق كدولة حديثة تحت الانتداب البريطاني عام 1920، وتَكَوَّن من ثلاث ولايات عثمانية، هي بغداد والبصرة والمُوصل. فكان على هذا النحو نتاجا لُحُكْمَيْن "استعماريين"، أولهما الدولة العثمانية التحديثية في عهد التنظيمات ودستور تركيا الفتاة عام 1908، ثم الانتداب البريطاني.

كان سكان هذه المناطق منظمين في جماعات مكتفية ذاتيا بدرجة أو بأخرى، محكومين بقواهم وسلطاتهم وتراتبياتهم الخاصة، مثلهم مثل معظم سكان ما قبل العصر الحديث، وفوقهم العبء النائي للدولة العثمانية، التي كان اهتمامها بهم في الغالب ضريبيا. وقد حاولت كثير من هذه الكيانات، خصوصا القبائل وبعض السلطات الدينية، أن تتجنب اقتطاعات الدولة المالية وأن تفرض اقتطاعاتها هي على السكان التابعين. وقد أدى اتجاه التنظيمات إلى مركزة الحكم، التي عمقها نظام تركيا الفتاة، إلى صراعات وتمردات كثيرة. وبصفة خاصة كان السكان يكرهون التجنيد ويقاومونه.

كانت هذه "الشظايا" محفورة في جماعات نظرية متنوعة، على الأقل من حيث التخيل. وقد أطلق بندكت أندرسون Benedict Anderson على هذه الجماعات الجماعة الدينية المقدسة، مثلا مملكة المسيحية أو أمة الإسلام أو ممالك السلالات الحاكمة (Anderson 1991, 12-22). في واقع الأمر كان هناك عدد من الكيانات النظرية والواقعية المتداخلة التي تستطيع المجموعات العراقية المختلفة أن تتخيل نفسها ضمنها عند

منعطف القرن العشرين. فقد رفع نظام السلطان عبد الحميد الثاني شعار الخلافة الإسلامية محاولا لم شمل الولايات العربية باسمها. لكنه كان قلقا من شيعة العراق الذين اعتبرهم كيانا غير موثوق به، عرضة للتعاطف مع إيران، وحاول أن يحوِّلهم للمذهب السُنِّي (Deringil 1990). وسنرى بعد قليل أن الشيعة لم يكونوا كيانا واحدا. لا شك أن إيران ودولتها كانت إحدى المرجعيات المهمة، لا المهيمنة، بالنسبة لعلماء الشيعة وأعيان الأعتاب المقدسة في العراق واسعي النفوذ. كانت إيران دولة مَلَكية أخرى وأحد المكونات الحيوية للجماعة المقدسة المتخيَّلة. في ذلك الوقت نشأت فكرة جديدة عن الشعوب العربية، وفكرة وطنية، تنتسب للموطِن، لكنها كانت أكثر غموضا والتباسا في تلك اللحظة عند العراقيين من فكرة العالم العثماني أو إيران. أعلن [الشريف حسين] شريف مكة "الثورة العربية"، التي حرض عليها البريطانيون ضد العثمانيين في بداية الحرب العالمية الأولى. وقد أُعلنت أيضا باسم الإسلام، ولكن ضد خلافة العثمانيين المزعومة. كان لهذا الادعاء أثر ملموس على بعض العراقيين النافذين، وهم ضباط عثمانيون غيروا ولاءهم ليناصروا شريف مكة وأصبحت حياتهم العملية مرتبطة بالطموحات الأسرية للهاشميين. وقد أدت إقامة المملكة العربية في سوريا بعد الحرب، بزعامة فيصل ابن شريف مكة، إلى جعل هذا الادعاء النظري أكثر واقعية بكثير. وقد أصبح فيصل ملكا على العراق بعدما أطاح الفرنسيون بمملكته العربية في سوريا [بعد شهور، في يوليه 1920–م]. تمزقت الأمة الإسلامية بين العثمانيين والمطالبين العرب بالسلطة. وسوف نرى كيف لعبت هذه العوالم المتداخلة أدوارها في تخيُّل العراق كدولة قومية (هذه الورقة لا تشمل مناقشة الجانب التركي من العراق الحديث، وهو موضوع بالغ الأهمية يتطلب معالجة أطول مما أستطيع أن أقدمه في السياق الحالي).

سوف نرى فيما يلي أن الأمة العراقية تكونت متشظية كنتيجة لتكوين الدولة عن طريق مناورات استعمارية خارجية: فمثل أي مكان آخر في العالم المستعمَر (وبالتأكيد في أجزاء كثيرة من أوربا)، الدولة هي التي تصنع الأمة. وقد قلتُ في موضع آخر (Zubaida 1993, 146–52) أن هناك أصلا "ماديا" لتشكيل الدولة القومية، يكمن في الوظائف الاقتصادية– الضريبية للدولة وتخصيصها للموارد وتوظيف الناس في صفوفها المتضخمة، ويُستكمل ذلك بنظام تعليم قومي يُنتج كفاءات للتوظيف، وحقل ثقافي من وسائل الإعلام يعمل بلغة قومية معيارية (نمطية). كثير من هذه النقاط مدروس في النظريات الحديثة عن

القومية – بصفة خاصة في آندرسون Anderson (1991) وجلنر Gellner (1983). غير أن جانبا من حجة جِلنر هو أن القومية كإيديولوجيا وممارسة هي أحد منتجات التحول من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي. فهي تؤدي وظيفة في عملية "التصنيع" من حيث أن "المجتمع الصناعي" يتطلب سكانا متجانسين ثقافيا، يتمتعون بمهارات قراءة وكتابة عامة بلغة معيارية. لكن العراق، ومعه كثير من الدول القومية الأخرى التي أقيمت بترتيبات استعمارية، كانت بعيدة عن التصنيع أو التجانس حين بدأت العملية. كما كانت نسبة الأمية فيها مرتفعة للغاية، وهو ما استمر لمدة طويلة بعد تدشين الدولة القومية. فالآثار التي أبرزها جلنر أنتجها تَشَكل الدولة القومية، ولم تكن شرطا لتشكلها. فنظام التعليم العام وتقليص الأمية والتوظيف في الدولة قد أدت جميعا بالفعل إلى تَشَكل إنتليجنسيا وطبقة سياسية تتمتع بمكوِّنات مشتركة من حيث النظرة الثقافية وتخيُّل الأمة. غير أن الحقل السياسي الذي خُلق على هذا النحو كان أحد التصورات المختلفة المتنافسة عن الأمة، التي ارتبطت بدورها بالمصالح الطائفية والمحلية والطبقية (Zubaida 1991).

توفر فكرة آندرسون بشأن "الجماعات المتخيَّلة"، والتحول من تخيل عالم الجماعة الدينية– الأسرة الحاكمة إلى تخيل الأمة، مفردات مفهومية مفيدة للغاية لهدفنا. سوف نلاحظ أنه في حالة العراق (وأماكن أخرى كثيرة)، تتمفصل تحويرات من مفاهيم الجماعة الدينية مع المفاهيم الخاصة بالأمة وتدخل حقل التنافسات القومية.

الثورة العراقية عام 1920

احتلت القوات البريطانية بغداد في 1917 وحلت محل الحكم العثماني. كان رد الفعل بين الجماعات المختلفة متنوعا ومتحولا. فكثير من الناس، خصوصا التجار وأصحاب الدكاكين، مالوا بشدة للحكم البريطاني ووجدوه أفضل كثيرا من الأتراك. فلدهشتهم كان البريطانيون يدفعون ثمن كل البضائع التي يحتاجونها نقدا بدلا من مصادرتها للمجهود الحربي. وكان سلوك الإدارة وفرض الضرائب حازمَين وغير شخصيَّين، والموظفون غير قابلين للارتشاء. على أية حال أدى ارتفاع مستوى الطلب إلى الازدهار. استطاع التجار وملاك الأرض (بما فيهم شيوخ القبائل) أن يُكوِّنوا ثروات سريعة، بينما ارتفعت الأسعار بشدة، مما أضر بالفقراء.

الأهم بكثير أن الإدارة الحديثة لم تَرُق للكثيرين ممن اعتادوا على حكومات رخوة تسمح لهم بقدر معتبر من الحكم الذاتي وإفساد الموظفين وعقد صفقات معهم. كذلك كانت هناك مجموعات لها مصالح ومظالم معينة سنتناولها فورا. وقد انبعثت من هذه المجموعات مطالب صاخبة للبريطانيين باحترام وعودهم وإقامة دولة عربية مستقلة، وصلت إلى ذروتها في 1920 بقيام ثورة مسلحة ضدهم، كان مركزها البارز منطقة الفرات الأوسط، التي تشمل المدينتين الشيعيتين المقدستين [:كربلاء والنجف—م]. كانت القوة المقاتلة الرئيسية من بعض القبائل، وأتت القيادة من قسم من القيادات الدينية العليا في العتبات المقدسة ومن القوميين العلمانيين. قُمعت الثورة في بضعة شهور وأُعلن الانتداب البريطاني، لكن مع إنشاء حكومة عربية تحت حكم فيصل.

تحتل هذه الثورة مكانا شرفيا في الكتابات التاريخية القومية، باسم "ثورة العشرين"، كمثال على الصحوة القومية للقوى العربية والإسلامية، متحدتين، ضد الفاتح الاستعماري. غير أن المعلقين البريطانيين وقتها يستبعدون ذلك ويعتبرونها مجرد حالة إضافية من حالات المقاومة القَبَلية لأي نوع من الحكومة، التي تكررت كثيرا عبر القرون. وبالفعل تمردت تلك المنطقة نفسها، الفرات الأوسط والمدينتان المقدستان، على الأتراك عام 1915، وأقامت حكما ذاتيا، مع صعود وزن القبائل. وقد جادل عالم الاجتماع والمؤرخ العراقي المرموق علي الوردي ضد كلتا الرؤيتين (الأمر الذي أثار غَضب المؤرخين القوميين عليه). يرى الوردي أن الانتفاضة مثلت ائتلاف مصالح ودوافع مختلفة في تحالف هش وغير مستقر، لعبت فيه طموحات القبائل الدور المركزي. ومع ذلك رأى الوردي، على خلاف التعليقات البريطانية، أن هناك فارقا حاسما آنذاك، يتمثل في قتال القبائل تحت شعارات قومية ووفقا لمفاهيم "العراق" والعروبة والوطنية[1]. فحتى لو لم تكن هذه الكيانات تعني لمعظمهم الكثير فإنها شكلت نوعا من لغة ومفهوم جديدين سيتطوران لاحقا. ويمكن أن نقول، بمصطلحات آندرسون، أن هذه كانت بداية تخيُّل الأمة. لكن القبائل كانت بعيدة عن هذه العملية. لذا يجب أن نتحول إلى العناصر المدينية القائدة لنتطلع إلى الخطابات والكيانات المتخيَّلة التي شكلت قوميتهم.

يحدد الوردي عنصرين حرضا وقادا الثورة: الأفندية (الموظفين) والملائية (الوردي 1992، الجزء السادس: 36—40)، وهي الطبقات الدينية، الشيعية في أغلبها (فقد توارى

معظم علماء السنة). لنفحص العالمين المختلفين لهاتين المجموعتين ثم نتجه إلى الفاعلين الآخرين.

الأفندية وضباط الجيش

الأفندية هم موظفو الدولة العثمانية الذين أُخرجوا من وظائفهم بعد الاحتلال البريطاني. ولأنهم متعلمون في مدارس "الاتحاد والترقي" (نظام حكم تركيا الفتاة)، كانوا على علم بلغة الأمم والوطنية والدساتير. وكانوا مجموعة أساسية في عملية "تخيُّل الأمة". لكن أية أمةّ؟ هل هي الأمة العثمانية لـ"تركيا الفتاة"؟ أم الأمة العراقية الخاصة بالدولة المستعمَرة الناشئة؟ أم الأمة العربية للشريف حسين وسلالته الحاكمة؟ في واقع الأمر تنقل معظم الناس جيئة وذهابا من أمة لأخرى، وفقا لموقعهم. لكن في 1920 تمت تعبئة كل هذه الولاءات ضد الاحتلال البريطاني. وبالتالي حين أدركت السلطات البريطانية خطأها في ترك الأفندية في مهب الريح، عالجت الوضع بمنحهم وظائف وتحول كثير منهم إلى مساندة البريطانيين، وبالتالي مساندة المَلك العربي [فيصل الأول–م] تحت الانتداب البريطاني.

كان ضباط الجيش العثماني الذين انتقلوا إلى جانب القضية العربية للشريف حسين قد تم توظيفهم أولا في خدمة فيصل ومملكته العربية في سوريا (Batatu 1978، 319–61). وسرعان ما واجهوا القومية السورية المحلية وطردهم زملاؤهم السوريون، الذين رفعوا شعار "سوريا للسوريين". اتضح أن النزعة العربية لا تكفي لتوظيفهم وتوفير حياة عملية لهم، فبحثوا عن مستقبلهم في العراق بطبيعة الحال. وقد لعب بعضهم (جميل المدفعي ومولود مخلص) دورا مهما في الثورة في مناطق الحدود بين العراق وسوريا وحول الموصل، بتوفير الإمدادات للقوى القَبلية وقيادتها في الهجوم على الأهداف البريطانية. وفي معركة تلعَفَر (قرب الموصل) ادعى أحدهم أنه الأمير زياد (أحد أبناء الشريف حسين)، الأمر الذي أثار حماسة كبيرة بين السكان المحليين. وكانت الشعارات التي صاحوا بها تحية للأمير العربي بالتركية: Paygambar kokusi koklayor، Meka kokusi koklayor (نستطيع أن نشم عطر النبي، إننا نشم عطر مكة) [باعتبار أن عائلة الشريف حسين من الأشراف–م]. لقد أثار أمير ينادي بقيام مملكة عربية سكان هذه المنطقة – وهم خليط من

العرب والأكَراد والتركمان – ضد الاحتلال البريطاني، لكن أهميته بالنسبة لهؤلاء السكان أتت من ناحية الكاريزما الدينية مُعَبَّرا عنها بالتركية (الوردي 1992، الجزء الأول : 160) على أية حال لم تستمر ثورة تلعفر إلا ليومين، حيث وصلت التعزيزات البريطانية.

في نهاية المطاف، قُدِّر لهؤلاء الضباط أن يعملوا في خدمة فيصل في العراق، وحصل بعضهم على مناصب عليا، سياسية وإدارية (Batatu 1978, 319–61).

علماء الشيعة

يمكن تقسيم شيعة العراق عند هذه اللحظة إلى طبقة العلماء (الملائية وفقا للوردي) وأصحاب الدكاكين والحرفيين المدينيين، ورجال القبائل. كان القَبَليون بدوا رُحَّلا من العرب في الجنوب، كان السادة منهم، وهم المنحدرون من سلالة الرسول، يتمتعون باحترام كبير ودخل عالٍ باعتبارهم حكماء ولتوليهم التوفيق في النزاعات، وبسبب ارتباطهم بعلماء العتبات المقدسة. كان المجتهدون والمَرَاجع هم كبار العلماء، وكان كثير منهم من أصل إيراني ويحملون الجنسية الإيرانية. كانت المؤسسات الدينية ورؤساؤها مستقلين إلى حد كبير عن أية حكومة، يتمتعون بدُخولهم الخاصة التي تأتي من الإحسان ومن الأخماس التي يؤديها المؤمنون (على خلاف أمثالهم من السُنَّة الذين كانوا يعملون غالبا في مؤسسات تسيطر عليها الحكومات ويحصلون على رواتب). وفي داخل مُدُن العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاظم (وهو حي في بغداد)، كان المجتهدون يحكمون ويتصرفون مثل حكام الدول (Nakash 1994, 18–25).

لكن العلماء لم يكونوا يشكلون كيانا متحدا أو مؤسسة وحيدة. فكل قطب كان لديه مجاله الخاص من المدارس والطلاب والتابعين والمؤسسات الخيرية. في معظم الأحوال كان هناك مجتهد معترف به كسلطة عليا بدرجة من الإجماع، لكن لم تكن هناك هرمية مؤسسية أو إدارية لفرض سلطته على أقرانه الذين كان لديهم أتباعهم ومواردهم الخاصة بهم. في الفترة التي تهمنا توفي المجتهد يزدي في النجف، وكان معاديا للعثمانيين والدستور ومؤيدا للبريطانيين، فانتقلت السيادة إلى الشيرازي من كربلاء، الذي كان موقفه على النقيض تماما ولعب دورا مهما في أحداث 1920. كانت مدينتا العتبات المقدسة، النجف وكربلاء،

بينهما دائما تنافس مرير على الموارد والحج والتجارة. وكانت النجف وحدها منقسمة بين تضامنيات متنافسة في أحيائها الأربعة، فكل منها له عائلاته من الأعيان وجماعاته المسلحة (Nakash 1994, 18–25).

في ذلك الوقت شكلت طبقة المجتهدين والعلماء مصدرا مهما لتخيل الأمة، لكنه كان منقسما بين مجاليّ مرجعية متداخلين. كان العلماء قد ألَفُوا بالفعل مفردات السياسة الحديثة: الأمم والوطنية والدساتير. وقد نتج هذا عن حدثين، أحدهما الثورة الدستورية الإيرانية عام 1906، والثاني الدستور العثماني عام 1908.

كان علماء العتبات المقدسة العراقية متغلغلين بعمق في إيران. فكل مجتهد بارز كانت له شبكة تناصره في إيران، وكثير من دخولهم كان يأتي من تجار الأسواق الإيرانية (Nakash 1994, 205–37). في العقود السابقة كانت إيران مجال مرجعيتهم الأساسي. وكان العراق العثماني هو مركز النشاط السياسي المستَجَد للعلماء ضد دولة القاجار. وقد أتت الفتوى المعارضة لاستهلاك الطباق [:الدخان]، في واقعة الطباق في 1891– 1892، من محمد حسن الشيرازي في سامراء (Keddie 1966). وهنا نلاحظ أن التلغراف الذي مُدت خطوطه بين إيران والعراق في ستينيات القرن التاسع عشر قد لعب دورا حاسما في تيسير الاتصالات والتنسيق في ذلك الحدث، وبالمثل في فترة الثورة الدستورية التي تلته. كانت تلك بدايات التجديد التقني الذي جعل تصوُّر الأمة ممكنا. لقد انقسم العلماء في كل من إيران والعراق بشأن الموقف من الدستور. لكن كل طرف صاغ حججه بالإحالة إلى الكيانات الحديثة: الأمة والتمثيل والدستور والسيادة وما إلى ذلك. وكان على الشُرَّاح (ربما للمرة الأولى) أن يجتهدوا في استخراج نظريات سياسية من الفقه، أهمها من حيث الدفاع عن الدستور كتاب النعيني "تنبيه الأمة وتنزيه المِلَّة" (النعيني 1995) وقد شهدت سنوات النضال التي أعقبت إعلان الدستور تدخل الروس والبريطانيين في إيران، ومعه مزيد من تسييس العلماء والطلبة، الذين تخلى الكثير منهم عن نزعة العزلة الطائفية التقليدية لصالح الوحدة الإسلامية للسنة والشيعة ضد الاستعمار الأوربي.

في النطاق العثماني دشن نظام "تركيا الفتاة" تطورا ثقافيا وسياسيا مهما. فقد ساهمت المدارس العلمانية وحرية النشر والمؤسسات التمثيلية الجديدة في خلق إنتليجنسيا حديثة. وقد بذلت السلطات العثمانية جهدا خاصا لجذب المجتهدين في العراق، حرصا منها على تعزيز

التضامن الإسلامي ضد القوى الأوربية وإدراكا منها لقوتهم، ففتحت مدارس "علمانية" شيعية بشكل خاص، تولى المجتهدون تمويل بعضها. وتحول طلبة المعاهد الدينية في العتبات المقدسة بشكل متزايد إلى خليط من المفاهيم القومية الحديثة وأفكار الوحدة الإسلامية.

تابعنا حتى الآن تداخل النطاقات بين الدولة العثمانية السُنّية وإيران الشيعية والتصور الوهمي للعروبة. هنا كانت نماذج السياسة الحديثة ومحاولات التوفيق بينها وبين الفقه الشيعي. ومع ذلك ظل كيان الأمة والدولة القومية التي يجب أن تطبّق عليها هذه الأفكار غامضا، و لم يكن كيان العراق، الموجود من الناحية الجغرافية والتاريخية، قد تبلور بعد كبؤرة للفكرة الوطنية. كان هذا التبلور يحدث في عمليات الصراعات الاجتماعية– السياسية التي سادت فيها كل أشكال التحزب والمصالح الخاصة، والتي بدأت جميعا تتكلم لغة الوطنية. لنحاول أن نلمح بعض هذه الخصوصيات بالنظر إلى مجال القوى المؤيدة والمعادية للاحتلال البريطاني في 1920.

ذكرنا أن مصالح التجار والأعمال كانت في معظمها مساندة للحكم البريطاني: فقد رأوا فيه ضمانا للأمن، وخصوصا للملْكية وحرية النشاط الاقتصادي. وقد اعتنق كثير من العلماء، السنة والشيعة، هذه الآراء. ففي "الاستفتاء" الذي أجراه الحاكم البريطاني عام 1919 لـ"المتعلمين" في كل مدينة، بشأن الاختيار بين حكم بريطاني ومملكة عربية، وبشأن الأمير العربي الذي يفضلونه (كان "الاستفتاء" تصورا يصعب فهمه في ذلك الوقت، وكذلك ذات فكرة قيام قوة فاتحة بسؤال الشعب عما إذا كان حكمها يجب أن يستمر!)، اختار أعيان معظم المدن الحكم البريطاني (الطريقة التي تم التوصل بها إلى هذه النتائج محل خلاف، وكثير من العرائض التالية عبرت عن المعارضة). ومع ذلك كان من الواضح أن قسما بارزا من الأعيان والعلماء، بما فيهم يزدي كبير المجتهدين في النجف، مثلا، كانوا يفضلون الحكم البريطاني. اختارت وجهة نظر أخرى في النجف الحكم الإيراني (Nakash 1994, 61–66; Wardi 1992, V1:67–91) وهناك وجهة نظر مثيرة للاهتمام، وهي رأي نقيب أشراف بغداد، عبد الرحمن الجيلاني (الذي سرعان ما أصبح رئيسا للوزراء في أول حكومة وطنية عراقية)، فقد أخبر جرترود بل Gertrude Bell أن فكرة الاستفتاء حمقاء ويمكن أن تؤدي إلى اضطرابات. البريطانيون فاتحون، ويجب أن يحكموا وفقا لحق الفتح. وأكد أن كل هؤلاء المعادين للبريطانيين لا مكانة لهم ولا شرف. وقد وجه نقده الأسوأ للشيعة:

من ذا الذي يستطيع أن يثق بأناس قتلوا الحسين ثم راحوا يقدسونه؟ (الوردي 1992، الجزء الأول 90–91).

هكذا يتضح أن الطائفية السنية– الشيعية كانت فاعلة في تلك اللحظة. كان المثقفون والقوميون يشددون على الوحدة الإسلامية ضد القوى الأوربية، بينما ظلت المشاعر والعداءات التقليدية راسخة بعمق، كما تشهد عليها تصريحات نقيب الأشراف. وسوف تظل صدعا في مُخَيِّلة الأمة العراقية وسياسة الدولة.

القبائـل

كانت القبائل القوة المقاتلة الرئيسية في ثورة العشرين[2]. وقد حرضها ونسق بينها قطاعات من رجال الدين الشيعة والسادة أو الأفندية ورجال الجيش الوطنيين. غير أن بعض أقسام القوى القَبَلية ظلت وفية للبريطانيين، كما بدَّل الكثير منها انحيازاته أثناء تدفق الأحداث. ما هي العوامل التي حدَّدت هذه الولاءات؟

حافظ البريطانيون على الاتصال بقادة قبائل مختارين قبل الحرب، ودفعوا للكثير منهم مقابل الخدمات والولاء. وقد آثر البريطانيون أثناء حكمهم سياسة الاعتراف برئيس واحد لكل مجموعة قبلية، يتعاملون معه ويميزونه في تقديم المال والسلاح والإعفاءات الضريبية. وقد أغضب ذلك قادة آخرين كثيرين، اعتبروا أنفسهم أرفع مقاما ممن اختيروا. كذلك كانت القبائل تكره بشدة الحكومات القوية التي تهدد استقلالها ومصادر دخلها من حماية القوافل والتجارة. كما انزعج السادة من إقامة حكم كفء يمكن أن يُهَمِّش وضعهم حيث كانوا يتمتعون بالثروة والمكانة الناشئة عن إدارة شئون القبائل في غياب الحكومة. وقد التقت هذه المصالح والمشاعر مع القيادة السياسية لرجال الدين والأفندية والضباط، وتكلموا جميعا بلغة الوطنية والدين. لكن هذه القشرة [:لغة الوطنية والدين–م] كانت رفيعة للغاية عند القبائل. ففي كل مرة كانت القبائل تساعد في تحرير بلدة، كانت تنصرف فورا إلى نهب الحامية البريطانية، ثم البيوت اليهودية، وغالبا السكان عموما. كما ثارت العداوات القديمة، مثل العداوة بين بلدتي فاوا وعانا، اللتان تقعان على جانبيّ نهر الفرات، وكان لكل منهما تحالفاتها القبلية الخاصة، فتقاتلا أثناء أحداث الانتفاضة (الوردي 1992،

الجزء الثاني 45–136). باستثناءات قليلة كانت القوى القبلية تميل إلى الاختفاء عند ظهور قوة أكثر تفوقا وتسليحا. وفي ضوء أن القبائل كانت قوة القتال الرئيسية في "الثورة"، لا يُدْهِشنا أنها انهارت بعد وقت قصير.

رأينا إذن أن العراق كانت تحتوي عشية بناء الدولة القومية، وفي فترة التحول من الحكم العثماني إلى الحكم البريطاني، على كثرة من التجمعات والقوى المتحوِّلة التي لديها مصالح ومشاعر متضاربة، لكنها كانت تتكلم لغة الوطنية والأمة والتمثيل والدساتير، برغم أنها وضعت ذلك في سياق مجالات إحالة غامضة ومتغيرة. لدينا عالم عثماني يذوي؛ وإيران تهيمن عليها الأزمة؛ وأمة عربية ناشئة ووهمية، وإسلام متشظ بين ادعاءات النزعة العثمانية وخلافتها، والنزعة العربية وشريف مكة، والشيعية المنقسمة هي ذاتها بين إيران والعراق، ومطالب سلطات متنافسة. وقد انقشع هذا الغموض، رسميا على الأقل، عام 1921 بإعلان المملكة العراقية العربية، بضمانة وحماية بريطانيا، وعلى رأسها الملك فيصل. كيف اتخذت الشظايا موضعها في هذه الدولة القومية؟ وماذا كانت شروط تخيُّل الأمة؟

الدولة القومية العراقية

كانت الشريحة الأكثر "قومية" في الدولة القومية الأولية هذه هي موظفي وسياسيي الدولة. فرؤيتهم للعالم وفرصهم في الحياة تدور حول الفكرة القومية. هذا لا يعني تراجع الهويات الأخرى الجزئية، بل يعني أنها أصبحت الآن تُدرَك ويتم التفاوض بشأنها من خلال أمة متخَيَّلة ومؤسسات الدولة ومواردها. فبقدر ما تصبح الدولة الجديدة محدِّدَة للموارد والمستقبل العملي للأفراد، تأتي قطاعات أخرى من السكان إلى ساحتها وتتخيل مصائرها من داخل فلكها.

كانت الوزارات الأولى للدولة الجديدة مكوَّنة في معظمها من ممثلي عائلات الأعيان السُنَّة، مع يهودي واحد (هو ساسون حزقيال) للمالية. وقد تغير ذلك سريعا أثناء حكم فيصل، بزيادة تمثيل ما أسماه حنا بطاطو "الضباط الشريفيين السابقين – أي الضباط العراقيين العثمانيين الذين انضموا إلى قضية الشريف حسين وكانوا في حاشية فيصل في سوريا (Batatu 1978, 319–61). وقد قُدِّر لهؤلاء أن يسيطروا على السياسة العراقية في العهد

المَلَكي (حتى 1958)، ومنهم نوري السعيد الذي تولى رئاسة الوزراء أكبر عدد من المرات وكان القوة الحقيقية من خلف العرش. كان هؤلاء جميعا أيضا من السُنَّة. وذهبت الوظائف الحكومية إلى مزيج من أعضاء الأسر العريقة والأفندية المنحدرين من الفترة العثمانية، وإلى المزيد من العراقيين القادمين من سوريا، وكلهم تقريبا من السُنَّة، وإلى عدد معتبر من اليهود الذين كانوا الشريحة الاجتماعية البغدادية الأكثر تعليما، فضلا عن إجادتهم للغات الأوربية (Batatu 1978, 244–318) (الوردي 1992، الجزء الأول :42)

كان فيصل واعيا تماما بالحاجة إلى إدماج الشيعة في الدولة. لكن حاشيته الخاصة من الوزراء والمسئولين أعاقته عن تنفيذ هذا المشروع، لأنهم كانوا يخافون من الشيعة ولا يثقون بهم ويميلون إلى استبعادهم. كما ساهم في ذلك المجتهد عالي المقام مهدي الخالصي من الكاظم، الذي اتخذ موقفا عدائيا حازما تجاه البريطانيين والدولة الجديدة، التي اعتبرها ألعوبة في أيديهم. وقد أفتى بأن الهيمنة العثمانية كانت أفضل برغم أنها ظالمة، لأنها إسلامية. وقد بذل فيصل جهدا كبيرا لمصالحة الخالصي وحقق نجاحا جزئيا بعد كثير من الضغوط والمفاوضات، حيث وافق المجتهِد على مبايعة فيصل بيعة مشروطة. وكان الشرط أن يحقق فيصل وحكومته استقلالا تاما عن البريطانيين. غير أن الخالصي واصل العمل ضد الحكومة والبريطانيين، وصولا إلى إصدار فتوى، صدَّق عليها اثنان آخران من كبار المجتهدين، تمنع المشاركة في انتخابات الجمعية التأسيسية عام 1922، ومن يخالف تحل عليه اللعنة الأبدية. تزامن مع هذه الأحداث تهديدات عسكرية تركية لشمالي العراق بعد انتصارات جيش أتاتورك في الأناضول، الأمر الذي أعاد تأجيج المشاعر الموالية للأتراك والنزعة الإسلامية بين كثير من العراقيين، بما فيهم حاشية الخالصي. كان الخالصي يتصرف بشكل متزايد كرأس منافس للدولة واثقا من التأييد الشعبي في ميدانه الخاص في الكاظمية، وكذلك في العتبات المقدسة الأخرى. وفي عام 1921 قررت وزارة جديدة بقيادة محسن السعدون الحازمة أن تدخل في مواجهة مكشوفة مع الخالصي. أشار السعدون إلى أن الخالصي والمجتهدين الآخرين في معسكره إيرانيو الجنسية، وبالتالي اعتبرهم أجانب يتدخلون بشكل غير شرعي في الشئون العراقية[4]. وبعد مواجهات متعددة بين الشرطة وأتباع المجتهدين، نجحت الحكومة في القبض عليهم وترحيلهم إلى إيران، حيث استُقبلوا بترحيب حماسي. وبذلك انفتح حقل صراع جديد لعبت فيه قوى مختلفة على التيمات المتداخلة للإسلام والقومية

العراقية والانتماءات الإيرانية والتركية، ألعابا تقوم على الإدماج والاستبعاد ورسم الحدود. بالطبع كان الخالصي "أكثر عراقية" بكثير من فيصل، لكن اللعبة في هذه الأحداث كانت بوضوح لعبة سلطة بشأن استقلال المجتهدين ومدى نفوذهم في الكيان القومي الجديد وفي الحكومة الناشئة، التي استعرضت قوتها، بدعم بريطاني، وسيطرت على المجتهدين. على هذا النحو تم تخيُّل الأمة من خلال خطابات ونضالات شظاياها المتنافسة.

في نفس الوقت ظل فيصل حريصا على إدماج الشيعة في الكيان القومي، وقد احتفظ الكثير من العلماء والأعيان الشيعة بعلاقات طيبة مع فيصل والدولة الجديدة، كما تحول عدد أكبر منهم إلى تأييده بعدما اتضح أن الدولة الجديدة قد قامت لتبقى. وسرعان ما استقر العرف على أن يكون وزير التعليم شيعيا. وقد خلق هذا وضعا مثيرا للاهتمام بالنسبة للمدير العام للتعليم، الذي لم يكن سوى ساطع الحُصَري بذاته، المُنظِّر الأكبر للقومية العربية، والذي لا يحب كثيرا الشيعة العراقيين، حيث اعتبرهم خونة للقضية العربية، يعملون لصالح إيران ومصالحهم الطائفية الخاصة. وهناك عدد من الحوادث التي توضح هذه المشكلات.

أرسل فيصل تعليمات لتوفيق السُوَيدي، ناظر مدرسة القانون المنشأة حديثا (1921) ليقبل تسجيل الشباب الشيعي. ويحكي السويدي في مذكراته (السويدي 1969) أنه قاوم تنفيذ هذا الأمر على أساس أن مدرسة الشيعة الجعفرية، التي تخرجوا منها، لا تؤهلهم لمستوى الدراسة الثانوية المطلوب لالتحاقهم. لكن الملك أصر، وحسب رواية السويدي ضغط على ساطع الحصري كمدير للتعليم ليعتمد مؤهلاتهم. لكن الحصري في مذكراته يقول إن السويدي هو الذي استسلم، ولم يقبل تسجيل الطلبة الشيعة فحسب، بل أيضا اليهود والأرمن، على أساس مجرد شهادات من مديري المدارس التي تخرج منها هؤلاء الطلبة بأن المستوى العلمي فيها يماثل مؤهلات المدارس الثانوية (الوردي 1992، الجزء الأول 27–126). تُبَيِّن هذه الروايات المختلفة بوضوح كره كلا من السويدي والحُصَري لتنفيذ خطة الملك الواضحة لإدماج الشيعة في الحياة القومية من خلال التوظيف في الحكومة.

الحدث الآخر، وهو برواية الحصري أيضا، كان بشأن شعائر عاشوراء في الكاظمية عام 1921. فقد منح فيصل أموالا وهدايا أخرى للمؤسسات الشيعية، كمساهمة في تكاليف الشعائر، كما جرت الشعائر في الكاظمية تحت رعايته وبحضوره، كجزء من سياسته في التقرب للشيعة. أثناء التمثيل المسرحي لاستشهاد الحسين تُرفَع أعلام متنوعة، وفي تلك

المناسبة ظهر العَلَم العراقي بين الأعلام. كان من الواضح أن هذا لم يُعجب بعض الشخصيات القيادية في المؤسسة الشيعية، ولاحظ الحصري أن حامل العلم الوطني كان يظهر وراء الممثل الذي يؤدي دور الخائن في المسرحية، وهو عُمَر بن ساعد قائد القوات الأموية التي قتلت الحسين، لا مع الأبطال والشهداء. وبالتالي كانت اللعنات والإهانات التي يطلقها الحضور كلما ظهر هذا الممثل تُوَجَّه بالتالي إلى العَلَم. لفت الحُصَري نظر فيصل لذلك وأُعطيت التعليمات لحامل العلم العراقي ليسير وراء القوى الخيرة. لكن بمجرد اقترابه من الممثلين الذين يلعبون دور الحسين وعباس، أبعد بعنف، فأمر بالانسحاب (الوردي 1992، الجزء الأول 29–128).

الحدث التالي هو المواجهة التي حدثت بعد بضع سنوات بين الحصري والشاعر الشهير محمد الجواهري[5]، وهو من أسرة من علماء وأعيان النجف. بحلول عام 1927، في سن السادسة والعشرين، كان الجواهري قدْ اشتهر بالفعل ككاتب وشاعر. وقد دُعي من خلال علاقات نجفية، وفي ضوء مهاراته الواعدة ككاتب، ليعمل مُدَرِّسا في مدرسة ثانوية. لكن أثناء انتقاله إلى بغداد كان قد تم تهبيط الوظيفة إلى العمل في مدرسة ابتدائية، على أساس أنه لم يحصل على الشهادات الدراسية التقليدية، وهو ما يبدو أنه كان العذر المعتاد الذي تقدمه الوزارة لرفض الشيعة الذين يقدمون طلبات بالتعيين. فوق ذلك تساءلت الوزارة عن جنسيته؛ فسكان العراق الذين كانوا من قبل رعايا عثمانيين وحدهم كانوا يحصلون على الجنسية العراقية الجديدة آليا. أما من لم يكونوا كذلك وحصلوا على حماية فارسية (وكانت هذه وسيلة لتجنب التجنيد في العصر العثماني)، فكان عليهم أن يمروا بإجراءات رسمية إضافية. ويهزأ الجواهري في مذكراته من هؤلاء البيروقراطيين الأتراك أمثال ساطع الحصري، الذين يتكلمون العربية بلكنة تركية ويحتاج فهمُهُم إلى مترجم، وفي نفس الوقت يسألون عن أوراق الاعتماد العراقية والعربية لسليل أجيال عديدة من العلماء والأدباء العرب، وكاتب شهير في اللغة والأدب العربيين. بعد التغلب على هذه العقبات شغل الجواهري وظيفته في مدرسة ابتدائية. لكن بعد بضعة أسابيع استُدعي إلى مكتب ساطع الحصري لاستجوابه بشأن قصيدة نُشرت في صحيفة عن عطلة استمتع بقضائها في الجبال الإيرانية (شامرانات)، وفيها امتدح الجمال الطبيعي لتلك البلاد وفي نفس الوقت عبَّر عن حنينه لبلاده وأصدقائه. وقد فَسَّر ساطع وعصبته هذا كتفضيل لإيران على العراق، فَفُصل رسميا. بعد ذلك جرت

مناورات معقدة أسفرت عن قيام الوزير الشيعي بإعادة تعيين الجواهري، برغم أن المدير العام ساطع قد أبدى استياءه بالبقاء في منزله شهرا، ثم استقال الجواهري، لكن ساطع حاول أن يفصله.

ويدَّعي ساطع في مذكراته أن الجواهري حين سئل في المقابلة الأولى معه عن جنسيته أجاب بلا تردد بأنه إيراني، وقال إنه إذا كان السوريون يمكن أن يُعَيَّنوا كمدرسين ومديرين للتعليم، فلماذا لا يُعَيَّن الإيرانيون؟ لكن الجواهري في مذكراته التي صدرت بعد مذكرات ساطع نفى تلك الرواية صراحة. أيا كانت الحقيقة في هذا الشأن، تبين هذه الحادثة الأهمية البالغة للبُعد الطائفي وقوته بالنسبة لمسألة الجنسية والعروبة.

تبين الحادثة كيف كانت الإنتليجنسيا الشيعية البازغة تنسب نفسها بقوة للعراق كدولة قومية عربية وتدافع عن هذا الانتساب ضد فئة الموظفين الذين كان معظمهم من السُنَّة، التي حاولت أن تستبعدهم على أساس ارتباطات فارسية وعدم كفاية ولائهم للعراق والعروبة. كما نرى أن الصحف والنشرات ونظام التعليم أصبحت الساحة المركزية للصراع بشأن الأمة ومكوِّناتها. هذا هو المركز الساحر لتخيل الأمة، أو "رأسمالية الطباعة" وفقا لآندرسون، لكنها فقط ليست رأسمالية حقا في هذا السياق، لأنها اعتمدت على الحكومة ومحسوبية الأعيان(6).

خاتمة

حتى وقت قريب كان الخط الفاصل في السياسة العراقية يقوم بين العروبة والعراقية، كطريقتين مختلفتين لتخيل الأمة. وقد ظل السُنة العرب، وهم أقلية من الناحية العددية، يهيمنون (وما زالوا [أي حتى نهاية عهد صدام حسين–م]) على الحكومة والجيش. كانت العروبة بتلوين إسلامي مرتبطة أساسا بهذه المجموعات. كان عديد من الشخصيات الشيعية عروبيًا أيضا، كما كان كثير من السُنة شيوعيين، لكن النمط العام قام على أن النزعة العراقية (التي حملتها أساسا الأحزاب والجماعات المعارضة)، بقدر ما كانت نزعة سياسية، كانت تميل إلى جذب الشيعة والأكراد والأقليات الدينية. وداخل الجماعة السياسية العراقية المتشظية بدا أن أحزاب اليسار – الشيوعيون أساسا، لكن أيضا الحزب الوطني الديمقراطي –

علمانية أصيلة وضد النزعة الطائفية. ومع ذلك كُتب لهذا التخيُّل أن يُقمع مع كل الأحزاب والإيديولوجيات الأخرى.

إنني أكرر في الخاتمة إن العراق (مثل بلدان أخرى كثيرة) هو دولة صَنَعت أمة. هذه الأمة تقوم على حقيقة إقليمية واقتصادية واجتماعية، تدعمها دولة شمولية، وكانت لفترة دولة شديدة الثراء. والقول بأن الأمة حقيقة واقعة لا يتضمن القول بأن هذا الواقع يقوم على التضامن أو الولاء. بل كان الوضع عكس ذلك تماما. فالإدارة الاقتصادية والضريبية والتعليم والتوظيف والتجنيد ووسائل الإعلام والمنظمات الثقافية – كل ذلك يجعل الأمة حقيقة أو "أمرا واقعا" يفرض نفسه على إدراك وتخيل أعضائها (وهو ما يشبه كثيرا ما يقوله دوركايم عن أن "الوقائع الاجتماعية الإكراهية تصبح أشياء")، لكن لا تفرض نفسها بالضرورة على شعورهم بالتضامن أو الولاء. فربما تمقت قطاعات من الأكراد والشيعة والسُنة الدولة العراقية، وربما تعمل على زوالها لصالح العروبة أو الإسلام أو كيانات قومية منفصلة، لكنهم يفعلون ذلك من داخل مُحَدِّدات ذلك الأمر الواقع الراسخ، الذي يتخيلون أفعالهم من داخل حدوده.

هوامش الفصل التاسع

(*) المقال بعنوان .The Fragments Imaging the Nation: The Case of Iraq ومنشـور في: International Journal of Middle East Studies, Vol. 34, No. 2, Special Issue: Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia (May, 2002), pp. 205-215 Published by: Cambridge University Press

(1) تعتمد رواية أحداث هذه الثورة بشكل واسع على عمل علي الوردي (توفي 1995). كتب الوردي تاريخا اجتماعيا للعراق بعنوان "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث"، في ستة أجزاء، والجزء الخامس مخصص لثورة العشرين (ظهر في طبعة لندن عام 1992 في جزئين، استعملتهما هنا، وسيشار في النص إلى الجزئين بـ V1 و V2).

(2) للاطلاع على رواية عن القبائل وحيازتها للأرض في العراق في القرن العشرين، انظر: Batatu 1978, 53-152 وبالنسبة لتحول القبائل الجنوبية إلى الشيعية، انظر: Nakash1 994,2 5-48

(3) عن "السادة"، انظر: Batatu 1978, 153-210; Nakash 1994, 37-43

(4) كانت الجنسية العراقية تُمنح لمن كانوا رعايا عثمانيين. وقد ادعى كثير من سكان مدن العتبات المقدسة، ومعهم كثير من الشيعة، وحتى بعض اليهود، أن جنسيتهم إيرانية لتجنب التجنيد. وقد وجد هؤلاء لاحقا صعوبة في الحصول على الجنسية العراقية. وهو جانب آخر من التمييز ضد الشيعة. وقد استَعْمَل صدام حسين حجة الجنسية الايرانية لترحيل كثير من الجماعات الشيعية من العراق في السبعينيات والثمانينيات.

(5) هذه الرواية مأخوذة من مذكرات الجواهري، ذكريات، جزآن: al-Jawahiri 1988-91, 141-72

(6) هذا جانب استكشفته في دراسة أخرى، أنظر: Zubaida (n.d)

المراجـع

Anderson, Benedict (1991) Imagined Communities, 2nd rev. ed. (London: Verso).

Batatu, Hanna (1978) The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq, (Princeton, N.J.: Princeton University Press).

Deringil, Selim (1990) "The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study of Ottoman Counter- Propaganda." World of Islam 30: 45-62.

Gellner, Ernest (1983) Nations and Nationalism. (Oxford: Basil Blackwell).

Keddie, Nikki (1966) Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-2. (London: Cass).

Nakash, Yitzhak (1994) The Shi'is of Iraq. (Princeton, N.J.: Princeton University Press).

Zubaida, Sami (1991) "Community, Class and Minorities in the 1958 Iraqi Revolution," in The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited, ed. R. Louis and R. Fernea, (London: I. B. Tauris), 197-210.

--------- (1993) Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East, 2nd ed. (London: I. B. Tauris).

--------- (n.d.) "Al-Jawahiri: Between Patronage and Revolution" (unpublished manuscript).

– الحصري، ساطع (1967–1968) مذكراتي في العراق. جزئين (دمشق).

– الجواهري، محمد مهدي (1988–1991) ذكرياتي. جزئين (دمشق: دار الرفدين).

– النعيني، ميرزا محمد حسين (1955) تنبيه الأمة وتنزيه الملة. الطبعة الثالثة. طهران.

– السويدي، توفيق (1969) مذكراتي: نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية. بيروت: دار الكتاب العربي.

– الوردي، علي (1992) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. 6 أجزاء. الطبعة الثانية. لندن: دار الكفان.

الفصل العاشر

توقيع الدولة
مفارقة الغموض *Illegibility* (*)

فينا داس

لقد استلهَمَت أحدث الصياغات لأصول الدولة مناقشة [فالتر] بنيامين للتأرجح بين عنف القانون المؤسِّس وعنف القانون الذي يصون، خصوصا رؤيته العميقة لكيفية انتزاع الشكل القانوني لنفسه بعيدا عما يُفترض أن "يمثله"[1]. بينما كان هذا المدخل مُنتجا للغاية في بيان أهمية حالات الاستثناء باعتبارها كامنة داخل وخارج القانون معا، فإنها مالت أيضا إلى تصوُّر السيادة كما لو كان أفضل تحليل لها أنها بقايا شبحية للاهوت سياسي مضى. أود هنا أن أقول بدلا من ذلك أنه إذا نظرنا إلى كيفية جعل الدولة كتابية **literalized** [أي قائمة على قواعد مكتوبة وأوراق وإجراءات–م] وتجسيدها في سياقات العنف في أحياء سلطانبوري **Sultanpuri** الفقيرة التي أصفها، لن نرى الدولة كمنظمة عقلانية– بيروقراطية صرفة ولا كمجرد صنم، بل كشكل من التنظيم يتأرجح بين نمط عقلاني ونمط سحري من أنماط الوجود. الدولة ككيان عقلاني موجودة في بنية القواعد والتنظيمات المُجَسَّدة في القانون، وكذلك في مؤسسات تطبيقها. القانون من منظور الناس الذين عملتُ معهم عبارة عن علامة على قوة بعيدة، ولكن ساحقة، تَدخُل الحياة اليومية عن طريق تمثيل وأداء قواعدها في أنماط الشائعة والنميمة والتهكم والمحاكاة. لكن هذه ليست نهاية القصة، لأن الناجين من أعمال الشغب [في دلهي عام 1986 بعد اغتيال أنديرا غاندي] تطلعوا أيضا إلى القانون كمورد للبحث عن العدالة، برغم أنهم كانوا يعلمون أن استعماله محفوف

بالغموض والخطر. كما سأحاول أن أُبيِّن كيف تكتسب الدولة وجودا في حياة الجماعات من خلال هذه الممارسات المحلية التي سأسميها سحرية. إنني لا أستعمل تصور السحر هنا لأقترح أن الدولة تخدع الجمهور، كما فعل فرناندو كورونيل Fernando Coronil بشكل فعال للغاية في دراسته الأخيرة عن الدولة في فنزويلا[2]. أود بدلا من ذلك أن أطرح في هذا الصدد أربعة ادعاءات محددة.

أولا إن السحر له عواقب واقعية – ومن هنا أُفَضِّل أن أتكلم عن سحر الدولة بدلا من تخيلات الدولة[3]. ثانيا، إن القوى التي تتم تعبئتها لأداء السحر ليست شفافة. ثالثا، إن الممارسات السحرية متحالفة مع قوى ذات خطر بسبب الجمع بين الغموض والقوة. وأخيرا إن الانخراط في السحر يعني أن يضع المرء نفسه في موضع مكشوف. بينما آمل أن أُبَيِّن التنميطات modalities التي تصبح الدولة في الهند بموجبها معلقة بين الوجود العقلاني والوجود السحري، فإن الإثنوجرافيا، حتى في لحظاتها الدرامية، تستند إلى ممارسات الحياة اليومية. ولهذا فإنني بدلا من التعويل على الأداء المسرحي لطقوس الدولة أو مسرح الكيتش أو المحاكاة الغرائبية الساخرة للجنازة المزدوجة التي وصفها توسيج[4]، سأنظر إلى ما هو استعراضي بوصفه برغم ذلك مؤسَّسًا على روتين الحياة اليومية. وهناك سوف أجد نفسي أطرح أن فكرة التوقيع، المرتبطة بطبيعة الحال بتقنيات الكتابة عند الدولة ربما تكون مفيدة في اقتناص هذا الجانب المزدوج للدولة.

الكتابة والتوقيع

إننا ندين لجاك دريدا Jacques Derrida بفكرة أن الكتابة تحدث في سياق لا يكون أبدا مُشْبَعًا بالكامل[5]. قدم دريدا حججا قوية على أننا لكي نفهم الكتابة نحتاج إلى تجاوز الفهم المعتاد لها كامتداد للتواصل الشفوي. فالكتابة عنده ليست مجرد وسيلة للتواصل مع أشخاص غائبين، الأهم أنها تطرح للتساؤل نموذج اللغة كنظام (أو فقط كنظام) للتواصل. تشير انتقادات دريدا للقصدية التي تربط النية بوجود الشخص في فعل الكلام وفي تذييل الكتابة بتوقيع، إلى قوة القطيعة breaking المتأصلة في فعل الكتابة نفسه[6].

بالتالي إذا كانت العلامة المكتوبة تنفصل عن السياق بسبب الجوانب المتناقضة لمقروئيتها

وقابليتها للتكرار، سوف يعني هذا أنه بمجرد أن تؤسِّس الدولة أشكالا للحكم من خلال تكنولوجيات الكتابة، تكون قد أسَّست في نفس الوقت إمكانية أشكال التزوير والتقليد والمحاكاة لأداء قوتها. وهذا بدوره يجلب مجمل مجال الأخطاء infelicities والتبرير من جانب الدولة إلى دنيا الجمهور. أحد الملاحظات المنهجية التي تترتب على ذلك هو أن دراسة الدولة تحتاج منا إلى نقل نظرتنا من الأماكن الظاهرة التي نتوقع أن السلطة تقيم فيها إلى هوامش الحياة اليومية وأعماقها التي تصبح فيها هذه الأخطاء قابلة للملاحظة. توجد مفارقة هنا بالطبع، لأنه بالذات في دنيا الغموض والأخطاء والتبرير نستطيع أن نقرأ كيفية إعادة تجسيد الدولة في أشكال جديدة. بينما يتحدث توسيج عن رد الفعل التشنجي وتدوير السلطة بين الميت والحي وبين الدولة والشعب(7)، أود أن أبدا بكتابات معينة.

مثالان

دعوني أصف أولا نوعيّ الوثائق المختلفين اللذين لقيتهما خلال عملي مع الناجين في سلطانبوري بعد اغتيال السيدة [أنديرا] غاندي [:رئيسة وزراء الهند من 1966 إلى 1977 ومن 1980 إلى 1984، السنة التي اغتالها فيها حارسها المنتسب لطائفة السيخ–م]. لقد وجدتُ أن هذه الوثائق خادعة. كان النوع الأول شكلا نموذجيا لتقرير تحريات أوَّلي FIE ملأه كثير من الناجين في نقطة الشرطة بعد السيطرة على أعمال الشعب في مانجولبوري Mangolpuri وسلطانبوري. أما النوع الثاني فكان اتفاق طلاق كتبه مجلس الخمسة العُرفي(8) casse panchayat هناك لتسجيل "الطلاق" رسميا بين أرملة وزوجها المتوفي – تم تنفيذه كالمتبع على ورقة رسمية مختومة من المحكمة. دعوني أستعيد مسرح أحداث الشغب في هذين المكانين بعد اغتيال السيدة [أنديرا] غاندي وكيف عثرتُ على هذه الوثائق. ولما كنتُ قد وصفتُ من قبل تتالي أحداث الشغب في الفصل السابق [غير المترجم هنا–م] سآخذ القارئ إلى مشاهد معينة تُمثِّل كيفية مطالبة الناجين للدولة بالعدالة، وكذلك صورة القانون كما تحققت في نشاطات رجال شرطة الحي.

بعد ثلاثة أيام من القتل والنهب، تمت السيطرة جزئيا على أعمال الشغب، استجمع بعض الناجين في مانجولبوري وسلطانبوري، الذين نُقلوا لمعسكرات إغاثة، شجاعتهم وذهبوا

لنقطة الشرطة لتسجيل قضايا إجرام ضد من نهبوا ملكيتهم أو قتلوا أحد أفراد عائلاتهم. وكان الغرض من ذلك الحصول على إثبات رسمي على أن هذه الأحداث الفاجعة قد وقعت بالفعل وأنهم قد تأثروا بهذه الأحداث، لا أملا منهم في القبض على مرتكبيها ومعاقبتهم، لأن الناجين كانوا واعين تماما بتواطؤ الشرطة في أحداث الشغب. وقد أصر رجال الشرطة الذين كانوا في الخدمة في نقطة الشرطة على إملاء الجُمَل التأطيرية لتقرير التحريات[9]، فجاءت على النحو الآتي[10]:

> بتاريخ 1984/10/31، نظرا لحقيقة أن رئيسة وزراء الهند، السيدة أنديرا غاندي، قد اغتالها حارساها بوحشية، اشترك الناس في دلهي، عاصمة الهند، نظرا لغضبهم، في أنشطة حرق ونهب وقتل جماعي غير قانونية. وقد نُهِبَ عديد من معابد gurudwaras [وتعني حرفيا الطريق إلى الحكمة أو بوابة الحكمة–م] وعائلات السيخ ومتاجرهم.

بعد ذلك تصبح التقارير أكثر تحديدا في سرد أسماء أعضاء العائلة الذين قُتلوا أو شُوِّهوا والملكيات التي نُهِبَت أو دُمرت.

كيف حدث إذن أن استعملت تقارير التحريات الأولية لغة نسبت ذاتية معينة للحشود لتَدَّعي أنها كانت قد جُنت غضبا مما جعلها تهاجم الناس والمِلْكِيات؟ كان الضحايا واعون جيدا ومسبقا بحقيقة أن الحشود قد قادها أو نسق بينها الساسة المحليون، وأنها كانت تحت سيطرة ضابط قسم الشرطة المحلي. [فلِمَ ذهبوا برغم ذلك؟–م] أولا حين كان المرء يذهب إلى قسم الشرطة ليسجل شكوى فإنه يفعل ذلك لأن سماسرة السلطة المحليين (ويعرفون باسم الدلالين في المنطقة) أخبروهم أنه سيصعب عليهم أن يطالبوا بأي تعويض عن خسائرهم بغير إثبات قانوني. وفي قسم الشرطة كان يُملَى عليهم الجزء الأول من تقرير التحريات. قيل لهم إن الشكوى لن تسجل بغير هذه العبارة الرسمية. أنماط الصياغة لتسجيل الشكاوى أمر روتيني في أقسام الشرطة، وهي تتوجه عادة إلى تخيُّل كيف سيتم تقديم القضية في المحكمة. وفي هذه الحالة يوحي مصطلح مثل katle aam (القتل العام) بإثارة المخيال التاريخي للفوضى التي كانت الجيوش الغازية تقتل فيها السكان المحليين بالجملة. الفكرة التي تحوم في هذه الحالة هي أن تقارير التحريات هذه نفسها التي تُشَفِّر ما قد نسميه كذبة الدولة كانت تطلبها أيضا منظمات أخرى منغمسة في أعمال الإغاثة، كدليل على أن المدعين هم بالفعل ضحايا.

فمثلا حتى لجان معابد السيخ التي كانت تقدم معاشات لأرامل ضحايا الشغب كانت تطلب تقارير التحريات لإثبات موت الزوج في أحداث الشغب. على ذلك انتهى الأمر بالذين أجبروا على الدخول في قتال مع الدولة، وكان لديهم إثباتات مباشرة على إجرامها[11]، إلى الانشداد برغم ذلك إلى قوة جاذبية الدولة من خلال تدوير وثائق أنتجها موظفوها.

المثال الثاني الذي أريد أن أتناوله مأخوذ من وثائق تعرفها الجماعة باسم طلاقنامات talaqnamas (صكوك طلاق)، التي كانت تعتمدها مجالس الخمسة الطائفية للسيخ السيجليكار panchayat of the Siglikars على أوراق محكمة مختومة. كانت هذه الأوراق تسجِّل اتفاقا بين أسرة الرجل الذي مات في أحداث الشغب وبين أرملته بغرض تقسيم التعويض المُرْسَل من الحكومة بالتساوي. وفقا لهذا الاتفاق يوافق والدا المتوفي على منح "الطلاق" لأرملته. ونظرا لقوة العرف القاضي بزواج الأرملة من أخي المتوفي عند هذه الجماعة كان هناك ضغط قوي على الأرملة الشابة لتتزوج على هذا النحو في حالة توافر أخ. ويعني قرار الحكومة بمنح تعويض عن المتوفي لأرملته أن يكون للكثير من الشابات مصدر مستقل للدخل النقدي. بالإضافة إلى ذلك، قدَّمت لجان معابد السيخ "معاشا" للأرملة إلى جانب ما تتلقاه من الحكومة إذا مات زوجها ضحية الواجب كما في حالة الحرب أو في حادث. كان الوريث الشرعي للمتوفي من منظور الجماعة المحلية هم شركاؤه في الميراث - أي إما الأب أو الأخ. وحتى الأم كان يقال إن لها حق أخلاقي أقوى في مال التعويض عن وفاته من حق أرملته. من هنا نشأ توتر ملحوظ في الجماعة بشأن الصراع بين القواعد المشتقة من تصورهم عن الميراث وقواعد الدولة، فجرى البحث عن حل وسط، بحيث إذا رفضت الأرملة أن تتزوج من أخي زوجها المتوفي أو قريب آخر مناسب تحصل على "الطلاق" بعد تقسيم التعويض بينها وبين أبي زوجها، لتلافي الادعاءات المتبادلة بينها وبين أنسبائها. لم يكن ممكنا حضور أي من لقاءات مجالس الخمسة لأنها كانت تُعقد ليلا وتُحاط بجو من السرية. بالإضافة إلى ذلك، كانت المخاطرة بالذهاب إلى المنطقة التي كانت تُعقَد فيها الاجتماعات ليلا بمثابة تهور بسبب التهديدات المتنوعة التي تلقيتُها ممن شاركوا في العنف. وربما كنتُ أيضا أكثر اهتماما بمعرفة أنه حتى في حالة الوصول إلى إجماع في الجماعة المحلية ينتهك أوامر الدولة، كان عليهم أن يستدعوا سلطة الدولة. ولا يقل إثارة للذهول عن ذلك حقيقة أنهم حاولوا أن يجعلوا قراراتهم "قانونية" باستدعاء سلطة تلك الدولة التي ارتكبت الإرهاب [في حقهم].

آمل أن تُبَيِّن هذه الأمثلة نمط حضور الدولة في حياة الجماعة – كونها معلقة بين كيان عقلاني– بيروقراطي وكيان سحري. فهي تمثل بوصفها كيانا عقلانيا بنية القواعد والنظم: [بموجب ذلك–م] تم جعل أعراف الجماعة تبدو سليمة وفقا لقواعد الدولة ونُظُمها. لكن صفاتها السحرية تتبدى في حضورها الخارق في حياة الجماعة، حتى في لحظات تحدي الجماعة للدولة – فيبدو الأمر كما لو أن الجماعة تستمد وجودها الخاص من قراءة معينة للدولة.

إنني أدرك أن مصطلح "جماعة" هنا يعطي انطباعا بأنني أقيم تعارضا ثنائيا بين الدولة والجماعة. لكن آمل أنه قد اتضح بشكل كاف من الوصف الذي قدمته أن حياة الجماعة كانت متشابكة بالكامل مع أشكال إنتاج المحكومين التي تم تشغيلها بعد أعمال الشغب. مع ذلك، يجب أن نتذكر أن أشكال إنتاج المحكومين تتأسس هي نفسها من خلال اتصال مشتت ومتقطع، لا من خلال نظام مراقبة فعال يتمتع برؤية شاملة. كما أن الدولة لا تتعامل مع أفراد معزولين. فالأحياء المدينية، خصوصا على أطراف المدينة، مُكوَّنة من مهاجرين يتمتعون بشبكات قرابة وعلاقات طائفية قوية: تأتي مجموعة من الأقارب لتشغل مجموعة مساكن متجاورة مقامة على أرض، إما أن تكون مخصصة [للسكن] وفقا لمخططات حكومية مختلفة، أو حتى شغلوها ببساطة. تسمح هذه الظروف المادية بإعادة خلق أشكال معينة من الجماعة[12]، لكنها لا يمكن أن تستمر إلا بالتفاوض بأشكال مختلفة مع وكلاء الدولة مثل رجال الشرطة أو مفتشي الدولة. فالجماعات التي تعيش في هذه الأحياء تعتمد قدرتها على حماية منازلها من الإزالة أو الإغارات على مفاوضاتها مع وكلاء الدولة هؤلاء، حتى لو كانت قد شيدت منازلها هذه بشكل غير قانوني – وهي نقطة سأتناولها لاحقا.

والآن سأقترح أن ما يسمح بالإبقاء على الوجود المزدوج للدولة بين نمط عقلاني ونمط سحري هو غموضها.

قراءة القانون

اسمحوا لي أن أعود أدراجي إلى الدمار الناتج عن الشغب في أحد شوارع سلطانبوري. لقد قلتُ في الفصل السابق [غير المترجم هنا–م] إن الاختلافات في أنماط الشغب المكانية

يمكن فهمها على أفضل نحو بوضع العداوات المحلية في سياق أحداث قومية. ولكن ما يهمني هنا هو كيفية استدعاء مرتكبي الشغب لصورة القانون. لم يكن من السهل على الضحايا أن يُفَسِّروا الأحداث التي أخذت تتجلى في شوارعهم، لأن التمييز بين القانوني وغير القانوني كان ضبابيا تماما في حياتهم اليومية بحيث لم يكن باستطاعتهم أن يقرأوا ما كان يحدث. الإفادات التي قدمها الناجون عن عنف الحشود التي كانت تتجمع وتأتي مصحوبة بشرطي، ضابط القسم Station House Officer (SHO)، لا تختفي أبدا من ذاكرتي. لقد ذكرتُ من قبل أن الكثيرين قد ذكروا أن الشجار بين اثنين من قادة القوم Pradhans [:حرفيا تعني رؤساء الرؤساء–م] كان نقطة تحول العنف اللفظي والرشق بالحجارة إلى القتل.

يستحق أحد أشكال النطق الذكر هنا. حين أطلق الحشد النار على كبير [السيخ المحلي–م] وأولاده وأخذ المحتضرون يصيحون طُلبا للماء، كان ضابط القسم يصيح قائلا أنه إذا جرؤ أحد على الحضور والتدخل في مسار القانون (حرفيا "رفع يده ضد القانون") سيُقتل رميا بالرصاص. دعوني أيضا أعود إلى حالة سكان العشوائيات الفقيرة jhuggi في شارع آخر، شارع ب1، على حافة المستعمرة. كانت هناك حديقة عامة وشارع واسع يفصل المساكن الخرسانية الدائمة pucca في مربع (ب) السكني عن سكان العشوائيات. حين كانت الحشود العدوانية المصحوبة أحيانا برجال الشرطة تتجول حول المستعمرة في 1 و2 نوفمبر، كان السيخ في هذا المربع السكني يختبئون في العشوائيات المجاورة. وفي ليلة 3 نوفمبر دارت سيارة بوليس جيب حول المكان وأعلنت حظر التجول وهددت سكان العشوائيات بإحراق منطقتهم بأكملها إذا استمروا في إخفاء السيخ، نظرا لأن إخفاء السيخ غير قانوني.

تبين هذه الأمثلة كيف تكتسب الممارسات التوثيقية للدولة من جهة، والكلام المنطوق الذي يجسدها من الجهة الأخرى، حياة في ممارسات الجماعة. إنها القدرة التكرارية للكتابة والقدرة على الاستشهاد بها في النطق هما اللذان يسمحان بظهور عالم كامل من الممارسات الاجتماعية التي تعيد إنتاج الدولة في أنماط جديدة، حتى عند مقاومتها. يبين تدوير كلمات مثل "القانون" أثناء أعمال الشغب وواقع أن الحشود كانت في لحظات عديدة بقيادة شرطي ضبابية الخطوط الفاصلة بين القانون وانتهاكه. ذكر الناس مرارا وتكرارا وهم يستعيدون أحداث أول نوفمبر أنه لم يكن واضحا لهم هل سيجري عقاب السيخ على جريمة ارتُكبت

باسم جماعتهم. برغم أن الكثيرين قد احتجوا على أساس أنه لا علاقة لهم بالجريمة، لم تكن مسئوليتهم القانونية عن هذا الفعل واضحة أبدا بالنسبة لهم. وبالتالي كانت مسألة ماهية الجماعة التي ينتمون إليها مرتبطة بقراءتهم للقانون. هل هم جزء من جماعة السيخ السيجليكار المحلية غير المرتبطة بالحركة المحاربة، أم أن عليهم الآن أن يعتبروا أنفسهم جزءا من جماعة السيخ الأوسع التي كانوا يعتقدون أنها مسئولة بطريقة ما عن الاغتيال؟ كان حضور ضابط القسم بزيه الرسمي واستدعاء القانون (إذا جرؤ أي شخص على رفع يده ضد القانون) قد جعل الدولة حاضرة تحديدا حيث كان غيابها ككيان تحكمه القواعد أكثر وضوحا. وكان صوت الشرطي وهو يستدعي سلطة القانون حين كان القانون ميتا بوضوح هو الذي أعلن الوجود الشبحي للدولة [أي الجانب الخاص بالسحر–م]. إن غموض الدولة هذا، عدم قابلية قواعدها ونظمها للقراءة، وكذلك موضع شرعية المؤسسات العرفية مثل مجالس الخمسة الطائفية من حيث قدرتها على تكرار الممارسات التوثيقية للدولة... هذا كله هو الذي جعل التأرجح بين العقلاني والسحري سمة مميِّزة للدولة في مثل هذه الهوامش.

حيـاة الدولـة

ربما توحي الأمثلة التي ضربتُها بأنني أقيم تمييزا حادا بين وكلاء الدولة وأعضاء الجماعة التي تبدو الدولة بالنسبة لهم كيانا غامضا. لكني في واقع الأمر أطرح أن الكثيرين من وكلاء الدولة أنفسهم يجدون ممارسات الدولة غامضة. لم يكن بمقدوري أن أجري مقابلة مع ضابط القسم بشأن دوره الخاص في المذبحة، لذلك سأتجه إلى مشاهد أخرى[13].

لقد أجريتُ مقابلات مع رجال شرطة آخرين بشأن دورهم في عمليات مكافحة العصيان في البنجاب Punjab [منطقة في شمال غربي الهند وبها نهر السند بروافده الخمس–م]، وقد وجدت أن طريقتهم في الكلام عن دورهم في الحفاظ على القانون مُشَبَّعة بالتضارب. فبدلا من أن يتكلموا باعتبارهم مشاركين في تطبيق القواعد والنُظم، كانوا في بعض الأحيان يتكلمون كما لو كانوا يجسدون القانون مباشرة. إنني أقترح أن التشابك المعقد بين الدولة والجماعة هو الذي يجعلهم يتصرفون كما لو كانوا تجسيدات مباشِرة للدولة، خصوصا في العلاقة بتسخير طاقات الموتى. سنجد هنا مقتطفات من مقابلة مع ضابط شرطة من رتبة

كبيرة، هو تيج سينج [14] Tej Singh، الذي كان مشتركا في عمليات مواجهة العصيان في البنجاب. وقد مات هو نفسه مقتولا برصاص أحد موظفيه الأدنى رتبة – وسوف أقدم لاحقا إفادة موجزة عن رواية ضابط شرطة آخر لهذا الحدث. إنني مضطرة للحذر بعض الشيء في تقديم تواريخ وأماكن دقيقة بسبب شروط إغفال المصدر التي حصلت على أساسها على هذه المعلومات.

كان موقع تيج سينج في أمريتسار Amritsar [مدينة كبيرة في البنجاب بها معبد السيخ الأكبر: المعهد الذهبي–م]، أحد مراكز الحركة المسلحة. وكان أثناء عملية "النجمة الزرقاء" [عملية عسكرية في يونيه 1984 قام بها الجيش الهندي ضد الانفصاليين السيخ المسلحين واقتحم فيها المعبد الذهبي، وأدى إلى توتر متزايد بين السيخ والدولة، كان من بين توابعه اغتيال أنديرا غاندي في أكتوبر من نفس العام–م] جزءا من فريق أحاط بالمعبد وكان مكلفا بتغطية أفراد الجيش أثناء دخولهم. وقد تحمل الجيش والشرطة خسائر فادحة في هذه العملية، لكن سينج لم يُبدِ استياء يُذكر من المخاطر التي أُجبر على خوضها. وقد تجنب في الواقع أية مناقشة عن العملية نفسها بأن وصف بدلا من ذلك حدثا محليا صغيرا في مركز الشرطة، وقع قبل العملية بحوالي أسبوع. وقد تكلم بلغة البنجاب موشاة بعبارات إنجليزية من حين لآخر. وهو هنا يصف الجو في مركز الشرطة في تلك الأيام العصيبة وزيارة مُنَجِّم كان يقدم بصفة منتظمة نصائح غير رسمية:

> أتى الحكيم [15] Pandit إلى مركز الشرطة – لقد اعتاد على المجيء لجمع بعض المال، وكنا نطلب منه أن يقرأ طالعنا. فقلت له "أيها الحكيم Pandta، انظر في يدي وقل لي ماذا سيحدث". ففحص راحة يدي وهز رأسه وهو يضع يديه على أذنيه، وقال "بارلاي، بارلاي" (مشيرا بذلك إلى فيضان مذكور في النصوص الهندوسية المقدسة يُنهي عصرا في دورة الزمن). قلت له، "دع هذا الهراء bakbak – قل لي ما الذي تراه". فقال "Sahib, duniya khatam ho jayegi par tu bachuga" (يا سيدي، سينتهي العالم، لكنك ستعيش). حين كنت أقف فوق سطح منزل في الشارع لأقوم بالتغطية [المطلوبة] والرصاص يتطاير نحوي من كل الاتجاهات، مست إحداها خوذتي وتذكرت الحكيم.

تبين هذه الصورة بشكل بسيط أن ضباط الشرطة قد يكونوا مكلفين بتطبيق قواعد الدولة ونُظُمها، لكنهم يظلون أعضاء في عوالم محلية لها أعرافها وعاداتها. لقد وصف الضابط زيارة المُنَجِّم الأسبوعية لمركز الشرطة حين كانوا في منتصف عمليات بالغة الخطورة بروح تهكمية - بما يشير إلى هذه الأنواع من الارتباطات. لكن المثال التالي يبين كيف قادت الإلزامات المحلية التي تعمل عقلانية الدولة داخلها تيج سينج إلى اكتشاف نفسه كتجسيد مباشر لهذه الخطابات المتناقضة التي تضَمَّنَت إحالة إلى المحلية والطائفة. كان سينج في هذه المقابلة يتأمل في الحركة المسلحة وفي شعوره الخاص كضابط شرطة ينتمي إلى الطائفة التي كانت تُسمَّى سابقا "المنبوذة" [:هي أدنى الطبقات الوراثية في النظام الهندوسي—م]:

> إننا نعرف هؤلاء الأولاد - إننا نعرف أن خاليستان [:الأرض الطاهرة، وهي الاسم المفترض لدولة السيخ في حالة نجاح الانفصال عن الهند، وهو اسم الحركة المسلحة أيضا—م] تعني شيئا لبعضهم، وتعني لآخرين فرصة للانغماس في الخمر والمخدرات - نحن نعرف أيضا من هم الرجال الكبار الذين يستعملون الشباب في تحقيق طموحاتهم الخاصة. القادة الأصلاء للحركة يثقون بي برغم أننا نقف في جانبين متعارضين، لكن هؤلاء الذين من النوع الآخر يخافون منِّي حقا. لذلك يسعون إلى دَمي [:قتلي] (وهذه العبارة الأخيرة باللغة الإنجليزية). فذات يوم حين كنتُ ذاهبا مع سائقي على طريق سفر ليلا، أتت تلك الشاحنة لتصدمنا بسرعة عالية، وفر قائد الشاحنة بعدها. دخل سائقي في غيبوبة. إنني أعرف من هم هؤلاء الخولات - آسف للتعبير. ظل سائقي في المستشفى لمدة شهرين ولكنه شُفي. لقد أفلتُّ بمعجزة. وبعد ثلاثة أشهر كنت نائما على بساط منزلي. أتى الضابط التابع لي وهمس لي إن الرجل الذي دبر هذا "الحادث" قد ألقي القبض عليه في إحدى المواجهات. والآن، إنني أعرف جيدا أن الشيء الصحيح هو تسليمه للقانون، لكنني أيضا أعرف هؤلاء الخولات - لقد اشتروا القانون [قال ذلك بنبرة تأكيد]. قلت للضابط ألا ينتظر حتى الصباح، بل عليه أن يأتي به في الظلام إلى تلك الحديقة العامة الكبيرة[17]. بعد ذلك استحممت ولبست بيجامة [هندية تقليدية] kurta pajama بيضاء وشربت زجاجة ويسكي بأكملها، ثم ذهبت إلى

> الحديقة. وهناك أخذت أرفس هذا الرجل حتى أخذ يتوسل الرحمة. كان هذا الرجل جات Jat [:أصلا إحدى الطوائف الهندية في البنجاب ذات أصل قبلي، وهي طائفة محاربة–م] (طائفة عليا، مالك أرض) – وأنا شامار Chamar [:طائفة دنيا ولكن كبيرة العدد في الهند من بين طائفة المنبوذين، كانوا يعملون بالزراعة وصناعة الجلود، لكن أهميتهم السياسية أصبحت كبيرة في العصر الحديث–م]، وأتذكر أنه كان يتباهَى ذات مرة قائلا: منذ متى يُحْسِن الشامار استعمال بندقية معتمدين على أنفسهم؟[18] وهكذا فإنني حين ضربته بقدمي حتى الموت بينت له أن باستطاعته أن يشتري مجمل الطوائف العليا في الشرطة والمحاكم، لكنه لا يستطيع أن يشتريني أنا، هذا الشامار من الطائفة الدنيا.

يجب أن أعترف بأن هذه القصة قد جعلتني أقشعر – ليس لأنني لم أكن أعرف أن مثل هذه المواجهات المُدَبَرة كانت شائعة، ولكن لأن هذا الضابط كان معروفا باستقامته الكاملة، حتى عند المقاتلين [الانفصاليين]. فبرغم صعوده من طبقة المنبوذين المتواضعة، كان شخصية محترمة على أوسع نطاق عند كل الجماعات الطائفية في قريته، بفعل كاريزميته. بعد شهور قليلة من هذا المقابلات قُتل، وقيل لي أن المقاتلين [الانفصاليين] أعلنوا وقفا غير رسمي للقتال لمدة يومين بعد موته، لكي تجري جنازته بغير حدث مؤسف. والمثير للسخرية أنه لم يمت بالطريقة التي تنبأ بها – أي على أيدي أحد المسلحين أو بأوامر المافيا – ولكن برصاصة أطلقها ضابط تابع له خطأ.

القصة التي حكاها لي ضابط آخر لاحقا هي أن هناك شرطي موثوق به، اسمه سوخا سينج Sukkha Singh، كُلِّف باختراق منظمة مسلحة. تورط سوخا كثيرا في أمورهم وبدأ يتلقى مخدرات وأموالا غير مشروعة، وأصبح طرفا في هذه الصفقات، إما لأنه لم يكن يريد أن ينكشف أو لأنه أصبح جشعا، وبدأ يجمع المال لنفسه. وفقا لما قاله لي الضابط، لم يكن بمقدور أحد أن يقول عن يقين نوع هذه الصفقات، لأن الحدود بين المشروع وغير المشروع واهنة للغاية. على أية حال تلقى سوخا سينج مذكرة تحيلُهُ للتحقيق. ولما كانت علاقته قوية بتيج سينج قال له الأخير إنه سيحضر التحقيق وأن عليه ألا يخشى شيئا. في الحقيقة قيل لي إن تيج نفسه كان قد أملي في الليلة السابقة ردا مكتوبا على الاتهامات التي

كان الشرطي سيواجهها. وفي يوم إجراء التحقيق طلب أحد كبار ضباط الشرطة المسئولين عن التحقيق من سوخا أن يسلم مسدسه الميري. مطالبة شرطي متهم بتسليم سلاحه أمر روتيني تماما، وهو يُعاد له بعد تبرئته من الاتهامات. لكن لسبب لا يمكن فهمه فقد سوخا حس الاعتدال تماما، فرد غاضبا: "لا [يحق لـ] أحد [أن] يطلب من سوخا تسليم سلاحه"، وشد الزناد فقتل أولا تيج سينج ثم نفسه. الذين حضروا الواقعة واثقين من أن الطلقة لم يكن مقصودا بها تيج، ضابطه الأعلى وصديقه، لكن تيج وقف في طريقها وأصيب بالصدفة إصابة قاتلة. كانت كلمات تيج الأخيرة – حتى أنت يا سوخا؟ قال لي الضابط بحزن: كان هناك إذن لَبْس: ربما مات تيج سينج وهو يظن أن المتمردين المسلحين قد اشتروا في النهاية سوخا سينج.

الحكاية التي رويتها هنا تختلف عن الحكاية التي ظهرت في الصحف أو في الطبعات الرسمية. لم يكن الضابط الذي حكى لي القصة يعتبرها استثنائية، بل أصر عن أن هذا النوع من سوء الفهم يحدث بتواتر أكبر بكثير مما يمكن الاعتراف به. بالتالي يبدو أن غموض القواعد، وكذلك الأفعال البشرية التي تجسد هذه القواعد، جزء من طريقة تطبيق القواعد. ليست المسألة أن نمط الاجتماعية Sociality الذي نجده في مؤسسات الدولة يتأسس على وضوح القواعد والنُظُم وأنها فقط غامضة بالنسبة للفقراء والأميين، فربما كان على نفس الأشخاص المكلفين بتطبيق القواعد أن يكافحوا بشأن كيفية قراءتها.

سوف أتناول في القسم التالي مشكلة العلاقة بين القانون والنُظُم في سياق غموض الدولة، معتمدةً على عمل معيَّن بشأن إعلان حالة الطوارئ في الهند عام 1975، حيث اتُّخذت إجراءات وحشية من أجل تقليل عدد السكان وتطهير المدن بإزاحة سكان العشوائيات إلى حوافها. كانت هذه العمليات هي التي جلبت السيجليكار لسلطانبوري. بعد ذلك سآتي بأمثلة تبين كيفية إجراء عمليات مماثلة في الأحياء الفقيرة في سياقات متنوعة، حتى حين يبدو الوضع السياسي "طبيعيا". قد يبدو هذا استطرادا، لكنني مع ذلك أريد أن أقترح أن أعمال الشغب لا تأتي بشيء جديد تماما. فالمستعمرات على أطراف المدن التي انتهى الأمر بالفقراء إلى "إعادة توطينهم" فيها هي مشاهد للطبيعة الاعتباطية لنُظُم الدولة، بحيث تتسم خبرة الحياة اليومية للدولة بكل أنواع المفاوضات بين الموظفين المحليين والمقيمين. بطبيعة الحال أصبحت سياستي الإسكان والتعقيم [:للحد من المواليد–م] مرتبطتين، بالطبع، بسبب

التوزيع الخاص لحالة الطوارئ، وقد طُبقا بصرامة خاصة في دلهي عام 1975، وشكلتا في حياة فقراء المدن رابطة أقدم بالدولة. وبرغم أنهما لم تعودا مرتبطتين ما زال بإمكاننا أن نرى استمراريات معينة في نمط المراقبة الذي سأستكشفه لاحقا. كانت حالة الطوارئ تُعرَف في الخيال الشعبي باعتبارها زمن التعقيم nasbandi. وتبيِّن هذه الفترة بوضوح صارخ كيف تكمن سياسة الجسد عند نقطة التقاطع بين القانون والنُظُم.

الطوارئ القومية باعتبارها زمن التعقيم

تقدم إما تارلو Emma Tarlo تحليلا ممتازا للطريقة التي أصبح بها مخططان إداريان - مخططا إعادة التوطين وتنظيم الأسرة - كانا جزءا من سياسة الدولة العادية في الإسكان وخدمات تنظيم النسل للفقراء، يطبقان أثناء حالة الطوارئ القومية. مركز الثقل في تحليلها هو التوازن البيئي اليومي بين الخوف والجشع، الذي انتهى بالفقراء إلى أن يصبحوا شركاء في البرامج القمعية للدولة.

كانت فترة الطوارئ فترة تم فيها إيقاف العمل بكل الحقوق الأساسية، على أساس أن البلد يتعرض لخطر السقوط في الفوضى، وكانت أيضا فترة تَوَلَّد فيها ضغط للحصول على نتائج في برنامج تنظيم الأسرة - كان فقراء المدينة هم أهدافه الأولى. وبرغم أن هؤلاء المستهدفين كانوا دائما جزءا من تطبيق سياسة تنظيم الأسرة في الهند، نُظِر للطوارئ على نطاق واسع كفترة أزمة كانت الحكومة قادرة خلالها على ممارسة سلطة غير مقيدة في تحقيق هذه الأهداف[20]. ومثل معظم البرامج القمعية سيئة التخطيط، وَلَّدَ هذا ضغطا على كل مستويات التراتب البيروقراطي لتحقيق نتائج، لكن المستويات الدنيا للبيروقراطية هي التي تحملت وطأة هذا الضغط لتحقيق المستهدَف وإنتاج نتائج. وقد حتمت سلطوية حكم السيدة أنديرا غاندي في تلك الفترة وتحطم المؤسسات أن تطبق البيروقراطية سياسة الحكومة، لا وفقا لقواعد ونُظُم، بل وفقا لقراءة رغبات رؤسائها. كانت الدولة تُرَى على نطاق واسع متجسدة في شخص أنديرا غاندي وابنها الأصغر سانجاي غاندي Sanjay Gandhi، الذي أصبح، كما أصبح معروفا على نطاق واسع، مركز السلطة غير الدستوري[21]. وكان معروفا للكافة أن البيروقراط كانوا يتلقون أوامر شفهية لتطبيق السياسات بدلا من الأوامر

المكتوبة[22]. وجعلت الشائعات عن مصير الذين تحدوا هذه الأوامر أو طبقوها بشكل متردد صغار الموظفين في غاية القلق على وظائفهم. وبالتالي تم من جهة إيقاف العمل بالإجراءات البيروقراطية العادية، ومن الجهة الأخرى اعتُرف على نطاق واسع بأن سانجاي غاندي قد ظهر كمركز قوة مهم وأن تجميل دلهي والسيطرة على نمو السكان كانا برنامجيه المفضلين. هذا كله معروف بصفة عامة، لكن تارلو Tarlo تقدم فحصا مدقِّقا لملفات إدارة تطوير العشوائيات في أحد مواضع دلهي، التي طُبقت فيها هذه المخططات. وهي تبين كيف أزيح الفقراء أولا بالقوة من أماكن إقامتهم في المدينة، وأن مطالبهم، ثانيا، بمساكن على حواف المدينة أصبحت مشروطة بإيجاد شهادة تعقيم. برغم أن هذا كله لم يكن قانونيا بالمعنى الدقيق، استُعملت إجراءات تسجيل المطالبات وفحص الشهادات للتأكد من سلامتها وما شابه ذلك، الأمر الذي أضفى على هذه الإجراءات جو عملية قانونية. بعبارة أخرى، استمرت حياة الوثائق كما لو أن كل شيء يجري على النحو المعتاد.

على المستوى المحلي جرت ترجمة أساليب الحكومة غير المعتَرَف بها في ربط مطالب السَكن بالتعقيم إلى بنية تقوم على تضحية الأفراد ببعضهم البعض، فبَحَثَ الناس عن أقارب أو جيران أفقر يمكن حثهم على إجراء التعقيم مقابل مال، وتطور سوق غير رسمي للشهادات يمكن من خلاله دفع مهاجرين فقراء أو شحاذين أو غيرهم من المتشردين لإجراء التعقيم وبيع الشهادات لمن يحتاجون إليها لبيان أنهم قد حثوا آخرين على أن يصبحوا عقيمين، ليحتفظوا بالتالي بوظائفهم أو منازلهم. لقد استطاعت تارلو، بتصوير الفقراء كمشاركين نشطاء في سياسة الدولة القمعية، بدلا من تصويرهم كضحايا سلبيين أو مقاومين نبلاء، أن تبين كيف استطاع نظام الطوارئ القومية السياسي أن يجتذب أقساما مختلفة من الناس من خلال الخوف والجشع إلى تطبيق هذه السياسة. القضية هنا هي أنه لم يكن بمقدور صغار الموظفين ولا الذين نُقلت إقامتهم بناء على إنتاج شهادات تعقيم أن يرسموا الخط الفاصل بين القانوني وغير القانوني. فبمجرد أن أصبحت الشهادات جزءا من عمليات التسجيل البيروقراطية العادية، أصبحت إثباتا لـ"قانونية" هذه العمليات. فعمليات تسجيل الشهادات وتعداد المطالب التي يجري التصديق عليها بناء على الشهادات في المكاتب المحلية لتخصيص المساكن أضفت على العملية كلها جو الإجراءات المعتادة.

برغم أن تارلو تقول إن هناك خطوط استمرارية بين ممارسات الدولة العادية وأشكال

حكم الناس أثناء الطوارئ، فإنها لا تقدم لنا أي وصف إثنوجرافي لهذه الممارسات في وقت إجرائها لعملها الميداني في الحي الذي دَرَسَته. وسأنتهز هذه الفرصة لأقدم وصفا مختصرا لأداء الدولة في الحياة اليومية، وخصوصا لكيفية إعمال أشكال حكم الناس وأنماط المراقبة في مكاتب صغار الموظفين أو على النواصي حيث يخفر كونستابلات الشرطة الأحياء. هـذه الأماكـن هي التي تجري فيها المفاوضات بشأن الورش غير الشرعية الصغيرة karkhanas في المنازل، ويتعلم فيها المهاجرون الذين يحتلون أراضٍ تملكها الدولة كيف يتجنبون الإخلاء، ويتوصل فيها الناس إلى التغاضي عن سرقة الماء والكهرباء مقابل الرشاوى أو التصويت في الانتخابات أو خدمات أخرى مرتبطة بالجانب السفلي للسياسة. ليس هدفي هو إضفاء طابع رومانسي على هذه الممارسات – لأن عمليات مماثلة تجري في الأحياء الغنية التي يتم فيها تقديم رشاوي لسرقة الكهرباء أو إدارة مصانع في مستوطنات سكنية – ففي ظل ظروف معيشة سكان مستعمرات العشوائيات jhuggi jhopdi، تصبح مثل هذه المفاوضات ضرورية لضمان استمرار الحياة اقتصاديا. هذه الأماكن تتمتع إذن بأهمية خاصة في فهم كيفية إدارة الدولة للسكان في الهوامش، وكذلك فهم كيفية عبور من يعيشون فيها للفجوات بين القوانين وتطبيقها.

دعوني أتناول مَثَلين من أعمال الحياة اليومية في حيّ فقير في دلهي، لا يبعُد كثيرا عن مستعمرة إعادة التوطين التي درستها تارلو. حين بدأت دراستي الحالية لممارسات الصحة والبيئة المحلية في 1999، دَلوني على منزل الزعيم Pradhan المحلي، ناثو سينج Nathu Singh (وهو اسم مستعار). ذهبت لأقابله وأشرح له دراستي. خلال يومين قابلني رجل آخر وقال إنه كان قائد هذه المنطقة وحذرني ممن ضَلَّلوني وجعلوني أظن أن ناثو سينج هو الزعيم. بعد فترة من الزمن استطعت أن أفهم أبعاد العلاقات المعقدة بين الرجلين. يبدو أن الرجل الثاني كان قائد الطائفة ولكن تم خلعه من منصبه عبر سلسلة من الصراعات مع ناثو لتحديد من الأقدر على خدمة الجماعة المحلية بالتفاوض مع قوى الدولة. باختصار أثبت ناثو أنه أكثر مهارة في التعامل مع "العالم الخارجي". ووفقا لما قاله لي ناثو عن كيفية حصوله على قيادة الجماعة، كان السبب قدرته على التعامل مع أنواع المشكلات الجديدة التي كانت الجماعة تواجهها بفعل الخبرة التي اكتسبها كخادم للغرف room boy في فندق شهير، حيث نقله هذا العمل من الحي وأكسبه خبرات جديدة. وبرغم أنه قضى طفولته في القرية

التي هاجر منها كثيرون من أعضاء الجماعة التي تعيش في هذا الحي، فإنه درس في مدرسة القرية حتى الصف الثامن. وقد هاجر أباه إلى دلهي في وقت ما من أوائل الخمسينيات، وبالتالي كان سهلا عليه أن يترك القرية ويلحق بأبيه عام 1970. عندئذ حصل على عمل في الفندق وتعَلّم، وفقا لقوله، كيف يكلم الناس وكيف يبدو مقبولا في الحديث مع الناس المتعلمين، وكيف، وفقا لتعبيره، يرفع رأسه. فوق ذلك، استطاع أن يدخر مالا من البقشيش الذي كان يمنحه له نزلاء الفندق. بعد ذلك، في 1982 أقام عددٌ من الناس من القرية بيوتا عشوائية jhuggis على الأرض التي يشغلونها الآن. وقد أدى هذا إلى نزاعات خطيرة مع مستوطنين أقدم في مناطق مجاورة. كان أعضاء جماعة الجوجار Gujjars [:طائفة من الطوائف الأعلى في شمال الهند وباكستان–م] الذين كانوا يعيشون في المناطق المجاورة ثائرون على هذه الجماعة – خصوصا بسبب المنافسات الطائفية وشعور الجوجار بأنهم لا يريدون أن يعيشوا بالقرب من "المنبوذين". وذات ليلة أتى رجال كثيرون من الجوجار ليهاجموا السكان. واستطاع ناثو أن يجمع عددا كافيا من الرجال للقتال وطَرد المعتدين. وقد منحه هذا مكانة في أعين السكان المحليين.

لكن ناثو كان قَلِقا بشأن تأمين ادعاءاتهم بشأن الأرض التي احتلوها، فتفاوض مع الشرطي المسئول عن حراسة المنطقة على أن يوفر لهم الأمن في مقابل رشوة أسبوعية منتظمة hafta (ولها تقريبا قوة العرف). وطَلَب من كل عائلة روبيتين شهريا (حوالي ربع جنيه) كمساهمة طوعية للتعامل مع مختلف أنواع موظفي الدولة، وبرغم أنه يدَّعي أن المساهمات لم تكن منتظمة، أصبح واضحا للجميع تدريجيا أنه قائد للجماعة أكثر كفاءة من قائد الطائفة. فعلى غرار الوسطاء الذين وصفتهم آنا تسينج في إثنوجرافيتها عن الرجال الكبار في إندونيسيا[23]، حل ناثو سينج محل القائد التقليدي ليصبح مفاوِضا كفئا مع قوى الدولة الجديدة. وسأقدم مثلا واحدا على نوعية حضور الدولة ونوع المفاوضات التي يجب إجراؤها.

نظرا لأن هذه المستعمرة غير مُرَخَّصة لا توجد وصلات كهربائية في البيوت. ومع ذلك مدت كل أسرة خطا من قطب كهربائي في الشارع إلى مسكنها. قبل سنوات ظهرت إشاعة تقول إن الوحدة السكنية التي ستنجح في تركيب عداد كهربائي سيكون هذا بمثابة دليل على شغل المكان، وبالتالي لن تستطيع الحكومة أن تطرد هذه الأسر وتعيد احتلال الأرض. كانت الأرض التي أقام فيها الناس بيوتهم العشوائية مملوكة للدولة من الناحية القانونية، لكن الوضع

القانوني كان معقدا، لأن ناثو سينج نجح قبل بضع سنوات في الحصول على أمر بالبقاء من المحكمة العليا يحظر على الحكومة أن تُخلي السكان من أرضهم ما لم توفر لهم سكنا بديلا. كما وَكّل محاميا لتسجيل السكان كجماعة رسمية من الهاريجان Harijans [الاسم الذي منحه غاندي للمنبوذين رفضا للمصطلح الأخير، ومعناه أبناء الله–م] (طوائف مسجلة تتمتع بمزايا معينة وفقا للدستور بفعل وضعهم الأدنى في المجتمع) – الأمر الذي يؤمن لهم نوعا من وضع قانوني. وقد استعمل القاضي هذه المادة في إصدار أمر الإقامة للجماعة المسجلة. لكن اتضح الآن أنه بينما لا يمكن طرد الأسر من وحداتها السكنية، ظهرت مشكلة الذين وضعوا عدادات ولكن لم يسددوا أبدا فواتير الكهرباء. فقد وَجَد هؤلاء أنفسهم فجأة مواجَهين بفواتير هائلة القيمة، كنتيجة مترتبة على خصخصة إمداد الكهرباء في دلهي، و لم يكن لديهم ببساطة الموارد لسدادها. فأصبح وضعهم محفوفا بالمخاطر.

في زيارة لي للمكان في ديسمبر 2002 وجدته غارقا بأكمله في الظلام. وحين استعلمتُ عن الموضوع قال لي ناثو سينج إنه سمع شائعات عن حملة لمسئولي الحكومة، وأنهم قد يهدمون هذه البيوت التي لم تسدد فواتير الكهرباء. لكن هذا سيعرض المنطقة كلها للخطر، لأن الجميع داخلون في نشاط أو آخر من الأنشطة غير القانونية، ويمكن أن تؤدي إثارة شيء لإثارة شيء آخر. بينما كان موظفو الحكومة المحليون وفقا للترتيبات السابقة متفهمين لهذا وتغاضوا عن الانتهاكات (بمساعدة الرشاوَى الأسبوعية)، ربما تُعَرِّض مجموعة الموظفين الجديدة مجمل الترتيبات للخطر. ولتجنب ذلك قررت كل العائلات أن تقطع إمداداتها الكهربائية لكي لا يكون لأي موظف ذريعة لزيارة المنطقة. وقد سألته كيف سيواجهون هذه المشكلة نظرا لأنهم لا يمكن أن يعيشوا بغير كهرباء إلى الأبد. فعلمتُ أن عديدا من زعماء الأماكن المجاورة سيعقدون اجتماعا وأن قد تم التخطيط للاعتصام [جلوسا] dharna أمام المحكمة العليا. وهم متفائلون لأن هناك انتخابات عامة ستجري في 2004، وهم يشكلون كُتَلا تصويتية مهمة، وسيكون بإمكانهم يُرَخِّصوا مستعمرتهم. دعونا نتذكر أن الناس في ظل الطوارئ القومية كان بمقدورهم بالحصول على شهادات تعقيم أن يفوزوا بالحق القانوني فيما يتعلق بمنازلهم. الآن يبدو أن النضال يتمثل في الضغط على الحكومة المحلية [فالهند دولة فيدرالية–م] لتضفي الوضع القانوني على المستعمرة، وبالتالي تمنح سندات ملكية للأرض التي يشغلونها بحيث يستطيعون الحصول على كهرباء وماء ونظام صرف صحي. آمل أن هذه الأمثلة توضح تماما أن الطوارئ قد أبرزت بشكل حاد ممارسات التحكم في السكان.

لكن هذه الممارسات لم تكن بالنسبة للفقراء استثنائية. فالطبيعة المتقطعة لسيطرة الحكومة وغموض القانون والمفاوضات بشأن الخطوط الرفيعة بين القانوني وغير القانوني جزء من الحياة اليومية في هذه الأحياء. الدولة موجودة في شكل إشاعة - توقيعها مقروء في كل مكان. ربما كان تذكر [فالتر] بنيامين Benjamin [:1892- 1940 مفكر وناقد أدبي ألماني يهودي ماركسي انتحر على حدود أسبانيا حين رفضت دخوله هربا من النازي- م] هنا مفيدا، فهو الذي قال إن تقاليد المقهورين تُعَلّمنا أن حالة الطوارئ التي نعيش فيها ليست استثناء، بل هي القاعدة[24]. تعطينا الطبيعة غير المستقرة الخطرة للحياة اليومية في الأحياء التي وصفتُها أسس الإيمان بأن هذه العبارة ليست ميتافيزيقية، بل حاضرة بقوة في شروط الحياة والعمل في هذه المناطق.

الشرعية ومسألة التوقيع

آمل أنه قد اتضحت تكرارية المنطوقات والأفعال التي يستطيع فيها توقيع الدولة أن يفصل نفسه عن أصله وتطعيم بنى أخرى وسلاسل أخرى من الدلالة. كيف تدعي الدولة إذن شرعيتها في مواجهة عمليات التزوير والفساد الواضحة في إجراءاتها نفسها وتقليد بناها؟ لفهم ذلك سأنتقل إلى عالم الأعذار - وهو موضوع كلاسيكي في تحليل أوستن Austin للغة، لكنه لا يُستعمل كثيرا في فهم عالم السياسة[25].

وفقا لأوستن، تشير الأعذار إلى عالم الأخطاء، حين تفشل المنطوقات الفاعلة [:المنطوقات التي تؤدي فعلا، مثل "أوراقك مقبولة"، أو "إنني أعلن زواجكما"، حين تصدر من الشخص الذي يملك ذلك في السياق المناسب-م]. فالمنطوقات التي تتمتع بقوة فاعلة illocutionary تصبح مناسبة felicitous حين يكون السياق مضبوطا وثقتنا مؤكدة في الأعراف السائدة. نستطيع حينئذ أن نقول إن الدقة والأخلاق يتفقان مع القول المعروف "كلمتي تربطني" [:الراجل يتربط من لسانه-م]. لكنني أدعي هنا أن هشاشة السياق مغروسة في وضع لا يمكن فيه ربط التوقيع بما قد يظنه المرء كتصور لمنطوقات الدولة وأفعالها. هذه الهشاشة هي المسئولة عن تأرجح الدولة بين النمطين السحري والعقلاني. حينئذ توفر الأعذار لنا مدخلا إلى منطقة في اللغة نواجه فيها كلا من هشاشة الأفعال البشرية وهشاشة

المنطوقات البشرية. أفعالي هشة بسبب حدود الجسد البشري، وتصبح منطوقاتي هشة لأن كلماتي قد تتغير هيأتها في مكان آخر[26]. في الحياة العادية هذه هي منطقة الهشاشة البشرية - ربما يتم الاستشهاد [بقولي] خارج سياقه، وقد يُعاد إنتاج كلماتي بشكل ساخر أو تُسْتَعمَل في حالة عقلية أخرى. بالنسبة لحياة الدولة، تصبح عدم إمكانية الخطأ نفسها علامة، ليس على الهشاشة، ولكن على نمط من التدوير يجري إنتاج القوة من خلاله.

تُبَيِّن أمثلة تقارير التحقيق الأولية والطلاقنامات وشهادات التعقيم وكروت التموين ومئات غيرها من الوثائق كيف تصبح الدولة حاضرة في الحياة اليومية لرعاياها. ولأنها يمكن أن تتضاعف وتتحول إلى حروف من خلال وثائق مثل أوراق المحاكم والشهادات، وكروت التموين التي يمكن أن تكون سليمة أو مزيفة أو حتى مُقَلَّدة، فإنها يمكن أن تدخل حياة الجماعة. لكن نظرا لأن سلامة هذه الوثائق يمكن أن تكون دائما محل شك، لا يمكن التسليم بشكل كامل بهوية الرعايا في علاقتهم بالدولة. ونظرا لأن الوثائق يمكن تزييفها أو استعمالها خارج سياقها، والعمليات البيروقراطية القانونية غير واضحة (أو غامضة) حتى بالنسبة للمسئولين عن تطبيقها، تستطيع الدولة أن تخترق حياة الجماعة، وتظل مع ذلك متباعدة ومراوغة.

وتستطيع العقلانية البيروقراطية للدولة بدورها أن تستدعي حقيقة غموضها أمام الفقراء باعتبارها الشكل الأعظم لدفاعها [عن نفسها أمامهم]. لنأخذ مثلا حَجْب الموظفين للمعلومات في أية أزمة على أساس أن الناس يميلون بفعل أميتهم أو جهلهم للذعر. وبالتالي يجري حجب المعلومات على أساس [الحفاظ على] النظام العام. لقد حلَّلتُ في مكان آخر طريقة استدعاء هذا العذر بشكل روتيني في إدارة الأوبئة[28]. يضفي المنطق البيروقراطي معايير اللاعقلانية والذعر على جمهور ساذج ويبني بذلك نفسه بوصفه "عقلانيا" في ذات تغييبه المتعمد للشفافية.

لقد اتضح لي في عام 1984 ثبات تمثيلات الجمهور باعتباره ساذجا والدولة باعتبارها عقلانية، حين شاركتُ في وفد في دلهي يقدم التماسا للقائم بأعمال المحافظ ليعلن عدد الرجال السيخ الذين ماتوا في أحداث الشغب. قيل لنا إن الإعلان عن هذه الحقائق سوف يؤدي إلى إلهاب المشاعر العامة بما قد يؤدي إلى مزيد من القتلى. وأستطيع أن أقدم أمثلة أخرى تفسر فيها الحكومة افتقارها إلى الشفافية كتنازل ضروري للحفاظ على النظام العام.

لقد رأينا في الفصل الأول [غير المترجم هنا—م]، حين تناولنا مناقشات الجمعية التأسيسية باعتبارها علامة لحظة تدشين الدولة في الهند، أن الناس قد اعتُبروا قادرين على دخول العقد الاجتماعي فقط إذا كانت مراكزهم كأزواج وآباء آمنة، بحيث كان كل من العقد الاجتماعي والعقد الجنسي جزأين من نفس لحظة التدشين. أما ما رأيناه هنا فكان عنف الدولة الذي يصونها، لا الذي يؤسِّسها. من المهم أن نلاحظ أن عالم الأعذار كتحديد لحدود ما هو مدني يأتي إلى الوجود في علاقة بهذا العنف الذي يصون. كيف سنفسر هاتين اللحظتين المختلفتين لنسلط الضوء على ما يعنيه بناء المرء لنفسه كرعية للدولة وكذلك كمواطن؟ سأقدم بعض الخطوات المقترحة بصفة تجريبية للتفكير في هذه المشكلة، بمناقشة بعض المساهمات الحديثة في شأن الدولة في الهند.

نحو الخلاصات

لقد رأينا من قبل [في فصل غير مترجَم هنا—م] أن لحظة تدشين الدولة قد كشفت العلاقة الوثيقة بين العقد الاجتماعي والعقد الجنسي في ظل المتخيَّلات الجديدة الخاصة بعلاقات الهندوس بالمسلمين. لقد قلتُ إن مجمل الجهد الذي بَذَلَته الدولة لـ"استعادة" النساء الهنديات من البيوت الإسلامية و"إعادة" النساء المسلمات اللاتي أُخذن إلى باكستان قام على تصور أن الرجال لا يُعتبرون منشئين شرعيين للعقد الاجتماعي الذي دشن الدولة المستقلة إلا حين يكونوا قد أثبتوا صحة النظام الجنسي. وكما قلتُ من قبل، يرى تيار فكري واسع النفوذ بين الباحثين الهنود بشأن هذه القضية أن الطبيعة الأجنبية للدولة الاستعمارية أدت إلى نوع من الآليات الدفاعية يقوم فيه التمييز بين البيت أو المجال المنزلي والخارج الأوسع، عن طريق ضمان حماية المجال الداخلي الممثل في البيت من الدولة الكولونيالية. لكن قد نستطيع، كما تُبَيِّن الممارسات التي وصفتُها في هذا الفصل، أن نتكلم عن الجماعة والدولة باعتبارهما يمثلان شكلين مختلفين من الاجتماع على مستوى نموذجي مثالي ما، لكن الجماعة والحياة المنزلية ومجال ما هو شخصي تحمل جميعا آثار إعادة خلق الدولة داخل أشكال الاجتماع هذه، وليس فقط خارجها.

هل باستطاعتنا أن نقول إنه مثلما يوجد فارق بين العنف المؤسِّس للدولة والعنف الذي

يصونها، تختلف عمليات إقامة الشرعية بين لحظة التدشين التي هي بطريقة ما غير عادية وزمن الاستمرارية، حين تتعامل الجماعة في حياتها اليومية مع الدولة؟ من هذا المنظور يجب على أعمال الشغب أن تدفع الدولة إلى اختبار وإعادة تأسيس شرعيتها. يبدو أن ذلك هو الإطار التحليلي الذي يستعمله توماس بلوم هانسن Thomas Blom Hansen في تحليل الدولة في دراسته المهمة عن العنف في بومباي "ما بعد الاستعمار"، برغم أنه ينسب للدولة نوعا من عدم الأمانة المتعمدة من حيث أنها تفعل ذلك للحفاظ على أسطورة عقلانيتها وحيادها لا لتحقيق العدل[29]. يستعمل هانسن مدّ ليفور Lefort[30] [فيلسوف يساري فرنسي معاصر 1928...– م] لنظرية إرنست كانتوروفيتز Ernst Kantorowicz[31] [1895– 1963، مؤرخ ألماني يهودي متخصص في التاريخ السياسي والفكري في العصور الوسطى الأوربية. وعنوان الكتاب الجانبي يوضح طبيعة رؤيته: جسما الملك: اللاهوت السياسي القروسطي–م] بشأن نظرية المَلَكية القروسطية إلى الدولة الحديثة، ليحدِّد موقفه النظري كالآتي:

> جرى لاحقا إعادة تشكيل اتحاد جِسْمَيّ [الملك] ليصبح الأمة والشعب والقائد، واحتل [هذا الاتحاد] مكان الجسم الجليل– المجرد وأتاح إمكانية حكم الشعب المنظور والدنيوي باسم هذا المبدأ الأعلى. يرى ليفور أن هذا المصدر الأسطوري والأصلي للقوى قد أصبح مع مجيء الديمقراطية فارغا، نظرا لأنه لا يمكن ملئه إلا بشكل مؤقت بممثلين للشعب والأمة وما إلى ذلك. يصبح هؤلاء الممثلين وكأنهم الشعب باحتلال ذلك الذي يبدو بالتحديد أكثر دواما وثباتا: المؤسسات التشريعية المركزية للدولة[32].

من المهم أن ننظر في الأدلة التي يقدمها هانسن لتدعيم ادعائه بأن شبح نظريات المَلَكية القروسطية هي التي تقدم بأفضل شكل مفتاح فهم كيفية عمل الدولة في الهند المعاصرة. يرى هانسن أولا أن تأمين شرعية الدولة في المجال العلني يجري في المحل الأول في الأبعاد الأدائية لحكم الناس. ومن هنا يكون الأمر الحاسم عنده في بناء "الدولتية" هو "الاستعراضات والبلاغة السياسية وكذلك تناسب [أو إمكانية تطبيق–م] 'القانون' والعمليات القانونية العلنية، وما شابه"[31]. على ذلك يُحدث هانسن نقلة دوركايمية باقتراح انقسام عميق في الجانب المقدَّس للدولة – بُعدها الجَليل sublime [:مصطلح أساسي في فلسفة كانط الجمالية.

الجليل يختلف عن الجميل في أنه يثير الشعور بالجلال أو الرهبة لأنه يتجاوز إمكانية المقارنة والحساب أو القياس، على سبيل المثال، البحر العاصف–م] وجوانبها الدنيوية. لكن بينما كان الدنيوي عند دوركايم Durkheim [1858– 1917، أحد كبار علماء الاجتماع ومؤسس أول قسم لعلم الاجتماع في العالم. ويعد مؤسِّسا للاتجاه الوظيفي البنيوي المحافظ ولدراسة المؤسسات الاجتماعية–م] متحققا فيما هو يومي، ومثاله النموذجي هو النشاط الاقتصادي الذي يصبح فيه وجود المجتمع ضعيفا في الوعي الفردي، يتسم الدنيوي عند هانسن بـ"التفكك والوحشية والجزئية وتفاهة الجانب التقني من الحكم وكذلك خشونة واضطراب التفاوض والمساومة والمصلحة الذاتية العارية كما تعرضها السياسة المحلية".

إنني أسأل نفسي كيف أرى الأمل فيما يراه هانسن كمجرد مصلحة عارية في التفاوض والمساومة؛ أو كيف ينتمي التفكك والوحشية إلى نفس سلسلة الصفات عند هانسن، بينما يبدو لي أن هذه الفجوات التي تبدو مفككة هي بالتحديد التي يجد فيها الناس مصادر رؤية الدولة ككل من "تهديد وضمانة"[35]. أعتقد أن أحد الاختلافات ربما يكمن في طبيعة العمل الميداني، خصوصا فيما يتعلق بأعمال الشغب. كان على هانسن، مثل آخرين كثيرين، أن يعتمد على تقارير الصحف والروايات التي أنتجتها جماعات الحقوق المدنية أو حقوق الإنسان للتوصل إلى وضع خريطة واقعية بأعمال الشغب[36]. على ذلك، كان المكان الذي تناوله هو "بومباي" – لكن لا توجد خريطة للعنف داخل المدينة[37]. وبرغم أنه يتكلم عن "برنامج [معادٍ للمسلمين] يشمل آلاف الناس في جميع أنحاء المدينة، لكنه يظهر بأكثر الأشكال قسوةً في عشوائيات الفقراء ومناطق النزوح المنتشرة في المدينة"، فإننا لا نجد فهما واضحا للشبكات الدقيقة والانقسامات التي يتموضع فيها العنف. وتنتهي المقولات التي يستعملها مثل "آلاف الناس" والمشاعر التي ينسبها إلى الفاعلين (مثل "يدفعهم الذنب والخوف") إلى تكرار بنية الإشاعات من حيث هي منطوقات غير مربوطة بسياق وبغير توقيع[38]. وفوق ذلك نلتقي كثيرا في إفادة هانسن بأناس يجري وصف ما ينطقون به، لكنه لا يضع الناس الذين ينطقون في أي سياق. هناك أمثلة عن موظف قابله هانسن في مترو الأنفاق أو طالب دراسات عليا مسلم ويتم إخبارنا برؤاهم، وحتى بمخاوفهم وخيبات آمالهم. لكن هذه الآراء التي تفتقر إلى أساس والتي يتم تقديمها في سياق عابر تختلف تماما عن القصص التي يجري جمعها سواء بالانغماس في الحياة اليومية للناس أو في سياق المؤسسات التي تتفاوض بالفعل معهم.

افتراض هانسن المسبق بأن الجوانب الجليلة للدولة متموضعة في الأداءات العلنية مثل عمليات الاستماع العلنية التي جرى الإعلان عنها بكثافة والتي أجرتها لجنة سري كريشنا Sri Krishna، التي كُلفت بالتحقيق في أعمال الشغب في بومباي، يمكن أيضا أن تتحمل مزيدا من الفحص. إنني أُسَلِّم بأن أسباب تعيين الحكومة لبعثات تحقيق هي كما يقول هانسن الحفاظ على أسطورة عقلانية الدولة. لكن القصة لا تنتهي هنا، لأن بعثات التحقيق تقام أيضا كاستجابة لضغط ولَدّته جماعات الحقوق المدنية التي تعلّمت أن تطالب بالمساءلة[39]. ليس هذا هو المكان المناسب للخوض في أصول بعثات التحقيق. فقط ألاحظ ببساطة أن مثل هذه البعثات تشغل عادة وضعا غامضا من حيث القانون وأنها تشير إلى أحداث غير عادية. ولذلك ليست لها سلطات المحاكم - لكن الحكومة تحاول بتعيين قضاة متقاعدين في هذه البعثات لكي تبين أن الدولة راغبة في الاعتراف بالآثام التي ترتكبها. بطبيعة الحال عادة ما تنتهي نتائج بعثات التحقيق إلى تبرئة الحكومة من مسئوليتها، أو توضع التقارير على جدول البرلمان لكن لا تقبلها الهيئة التشريعية، أو كما يحدث في حالات كثيرة لا يجري أبدا الإعلان عن النتائج. ومع ذلك فإنني أقترح أن العدالة ليست أمرا يكون أو لا يكون. فذات الحقيقة القائلة بإمكانية أن تعلن اللجنة خطأ الحكومة تصبح مصدرا عاما للنضال وتكليل الحكومة القائمة بالخزي بالدعاية لنتائجها في المحافل القومية والدولية. وفي واقع الأمر تداولت جماعات المواطنين تقرير سري كريشنا نفسه قبل زمان طويل من إفراج الحكومة عنه. وفي حالة أعمال العنف عام 1984 أقامت جماعات المواطنين بعثة تحقيق مكونة من موظفين متقاعدين، بالتحديد لأن الحكومة رفضت بإصرار تشكيل بعثة من هذا النوع. يبدو لي إذن أنه من التبسيط الفادح القول بأن الجانب الأدائي لهذه البعثات هو كل وظيفتها، أو أن الدولة تَستَعمِل ببساطة هذه الأداءات لتضفي الشرعية على نفسها. كذلك تفشل مثل هذه الحجة في التمييز بين البعثات المختلفة. في حالة أعمال الشغب لعام 1984، أدارت لجنة جان آجاروال Jain Aggarwal تحقيقا بشأن عدم تسجيل الحالات والتحقيقات المعيبة وأوصت بتسجيل حالات جديدة. وبناء على توصيتها سجلت خلية شغب دلهي وحققت في 316 حالة. صحيح أن 151 حالة منها حُفظت لعدم الاستدلال، لكن حقيقة أن اللجنة وجدت أدلة على أن التحقيقات معيبة وأنها أذاعت ذلك يجب ألا تكون محل استهزاء. فهذه موارد ثمينة للديمقراطية إذا كان لها أن تعمل، بحيث ربما يكون عمل الجهاز النقدي أفضل بأن يميز بعناية ما تحققه بعثات تقوم بعمل استقصاءات أمينة وكيف يمكن تقوية هذه العمليات

بدلا من تكرار التقسيم الثنائي بين القانون والعدالة.

وأخيرا من العجيب أن هانسن لا يقرأ البُعد الجليل في الصفة الحسية لاستعراضات الدولة، بل في ندائها لإقامة الدولة كمستودع للعقل الشامل. لأتناول هذه النقطة ببعض التفصيل.

هناك بالفعل إعادة تفكير ملحوظة في مقولة الجَليل في علاقاتها بقضية الكوارث السياسية. فبينما كانت قراءة زلزال لشبونة هي التي قادت كانط Kant لصياغة مقولة الجَليل مرتبطة بأهوال الطبيعة، نادى أدورنو Adorno [تيودور، 1903- 1969: فيلسوف وعالم اجتماع وعالم موسيقي ألماني، مؤسس مدرسة فرانكفورت ومؤلف "ديالكتيك التنوير" مع ماكس هوركهايمر، الذي انتقد عقل التنوير باعتباره سلطويا-م] بتحويل المقولات الجمالية الغربية لتأخذ في الاعتبار فحوى القدرة الإنسانية المشهودة على العنف غير المحدود (خصوصا بعد أوشفيتز Auschwitz)[40]. [وهي مدينة بولندية احتوت أثناء الحرب العالمية الثانية على أكبر معسكر اعتقال نازي ضم أكثر من 45 ألفا-م]. والقضية كما وضعها جان-فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard [1924- 1998، فيلسوف فرنسي وله نظرية في الأدب، اشتهر بتنظيره لما بعد الحداثة والأوضاع الإنسانية في ظلها، ودفاعه عن الاختلاف-م] هي كالآتي: "بالنسبة لسياسة الجليل، ليس هناك شيء كهذا. إنه الرعب فحسب. لكن هناك جماليات للجليل في السياسة"[41]. لقد أدى هذا إلى أسئلة من قبيل ما إذا كان تصوير المخيف كجليل يمكن أن يعتمد على الرقابة. ربما نستعيد هنا أن إدموند بورك Edmund Burke [1729- 1797، مفكر بريطاني وسياسي أشهر أعماله كتابه الناقد للثورة الفرنسية: "تأملات عن الثورة في فرنسا" الصادر عام 1790- م] في مقاله عن الجليل بدأ تأملاته عن هذا بوصف استعراض إرهاب الدولة[42]. بالتالي يصعب بالنسبة لي أن أتخيل كيف يمكن اعتبار بدء عمليات من قبيل تشكيل لجان تحقيق أو الاستعمال المنتشر حاليا للجان الحقيقة، مهما تبين عدم كفايتها للمهمة المطروحة عليها، كشفا عن الجوانب الجليلة للدولة، ما لم يواصل المرء قائلا أن القصص والصور، أو غير ذلك من الأدلة التي تُعرض علنا يجري تناولها جماليا أثناء تداولها العام. إنني أعتقد أن هذا ممكن تماما، كما تشير صور التعذيب في سجن أبو غريب. لكن هانسن لا يوفر أي دليل كهذا فيما يتعلق بلجنة سري كريشنا بشأن جماليات الجليل.

ينشأ فيما أقترح إذن شكل مميز للجَليل، الجانب السحري للدولة، بالضبط لأنه يمكن

تقليد الدولة وجعلها حرفية وتجسيدها بطرق تكسر الحدود التي تتوقع النظرية أنها تعمل فيها. نظرا لأن مشروع الدولة هو دائما مشروع غير منته، تكون ملاحظته على أفضل نحو عند أطرافه. لكن هذه الأطراف ليست مجرد أماكن طَرَفِيَّة - فهي تجري في جسم الجماعة السياسية كما تجري الأنهار عبر الإقليم. لكن من الخطورة بمكان الزعم بأن هؤلاء الناس في تلك الأطراف موضوعات سلبية بشكل ما لتلاعب الدولة. آمل أنني قد بينتُ أنه حتى حين لا تُحقّق المشروعات التي تسعى للعدل النتائج التي كان من شأن عملية قانونية عقلانية وعادلة أن تحققها، يظل النضال من أجل مثل هذه العدالة يُشَكِّل عمليات الدولة بطرق ما. ربما كان هذا ما يجده أرجون أبادوراي Arjun Appadurai في عمل المنظمات غير الحكومية، الأمر التي قاده إلى الكلام عن الديمقراطية العميقة، أو ما يجده روما شاترجي Roma Chatterjee في شوارع دارافي Dharavi، حين يبدأ الناس في نفس الشوارع التي انفصلت عن بعضها البعض بفعل أعمال الشغب في تنظيم أنفسهم متجاوزين الخطوط الطائفية الفاصلة للحصول على حقوق السكن[43]. لم أستطع أن أتابع الأسَر في سلطانبوري لأكثر من عام واحد، خصوصا بعد نقلهم إلى تيلاك فيهار Tilak Vihar، لكني وجدت حتى في هذه السنة الوحيدة قصصا كافية عن نوع من شجاعة الشارع التي جَعَلت من الصعب بالنسبة لي أن أفكر في إمكان تناول حياتهم كحياة خاسرة بشكلٍ صافٍ.

هوامش الفصل العاشر

(*) هذه ترجمة الفصل التاسع من كتاب: Veena Das, Life and Words: Violence and the Descent into the (Ordinary (University of California Press, Berkeley-Los Angeles- London 2006

والفصل بعنوان: .The Signature of the State: the Paradox of Illegibility

(1) -Walter Benjamin, "Critique of Violence," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographi cal Writings*, ed. P. Demetz, trans. E. Jephcott (New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1986), 277-301

(2) Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: (University of Chicago Press, 1997

(3) إنني منتبهة تماما لفكرة أن بعض الحكايات الخيالية تنتمي إلى الحياة، لكني أستعمل فكرة السحر لأنها تشكل بطريقة ما صدى للتمثيلات التي وجدتها في بحثي الميداني في الأحياء الفقيرة في دلهي Delhi.

(4) Michael Taussig, *The Magic of the State* (New York: Routledge, 1997)

(5) Derrida, "Signature, Event, Context"

(6) إنني استعمل فكرة الكتابة لأقترح تنميطات modalities مختلفة عن تنميطات الهيمنة النصية في أداء الدولة لسلطتها، كما نجدها مثلا في: Brinkley Messick; *The Calligraphic State: Textual Domination and* (*History in an Islamic Society* (Berkeley: University of California Press, 1593

(7) *Taussig,* The Magic of the State

(8) تعني الكلمة حرفيا "مجلس الخمسة" وتشير إلى سلطة التشريع والفصل في الدعاوى التي تقلدها شيوخ الطائفة أو القرية.

(9) فيما يتعلق بالممارسات العادية في ملء تقارير التحريات الأولية في أقسام الشرطة، انظر: Das and Bajwa, "Community and Violence in Contemporary Punjab"

(10) كانت الصيغة المستعملة في تسجيل تقرير التحريات الأولى التي بينتُها هنا موجودة في دعاوى كثيرة في الوثائق التي رأيتها مع كثير من الناس، ولكني لا أستطيع أن أجزم بأن هذه الصيغة قد استُعملت في كل الدعاوى. وترى فريندا جروفر أن فكرة "الرعاع" يجري إنتاجها من خلال تعطيل إجراءات التحقيق العادية للشرطة الموصوفة في قانون الإجراءات الجنائية. انظر: Vrinda Grover, "Quest for Justice: 1984 Massacre of Sikh Citizens in Delhi," unpublished report, 2002. ويقدم براتيشكا باكسي تحليلا دقيقا لأحكام محكمة الاستئناف ليبين كيف يجري إنتاج تصوُّر الحشد في الأحكام وكيف يؤدي إلى قرارات قضائية يجري فيها تعطيل الفاعلية الفردية بإنتاج فكرة ذات جماعية: Pratiksha Baxi, "Adjudicating the Riot: Communal Violence, Crowds and Public Tranquility in India," *Domains* (forthcoming)

(11) من بين التقارير المتنوعة التي أنتجتها منظمات الحقوق المدنية، انظر بصفة خاصة: PUDR/PUCL and Report of Citizens' Commission (*Who Are the Guilty?*)، حيث يحتوي على أدلة على تواطؤ سياسيين متنوعين والشرطة في أعمال الشغب.

(12) بخصوص هذه النقطة أشكر بيتر جشير Peter Geschiere

(13) نظرا لأني قد ساعدتُ لجنة الشعب ولجنة الشرطة في جمع الأدلة وساعدتُ الضحايا في الحصول على التعويض بإنجاز الأوراق، جنبا إلى جنب مع المنظمات غير الحكومية العاملة في المنطقة، كان ضابط الشرطة قادرا بسهولة على التعرُّف عليّ. بالإضافة إلى ذلك أية محاولة للكلام مع ضباط الشرطة المحلية كان يمكن في جو الخوف والشك أن تثير خوف الناجين.

(14) أسماء رجال الشرطة زائفة. وبرغم أنه لا توجد طريقة للاعتراف مباشرة بجميلهم في مساعدتي في هذه الدراسة فإنني أود أن أعرب عن عرفاني العميق بجميل رجال الشرطة والمحامين الذين مدوا لي يد المساعدة.

(15) الBANDIT طائفة فرعية من الطائفة البراهمية [:هي الأعلى في نظام الطوائف الهندي القديم–م]. لكن طائفة البراهما لا تتمتع بمكانة عالية في البنجاب على خلاف مناطق هندية أخرى كثيرة. فهم يُعتَبَرون هناك أتباعا للطوائف القوية المالكة للأرض. وبرغم أن طهارتهم ليست محل شك فإنهم أقرب لأن يثيروا الاستهزاء لا الهيبة. وكان هذا الحكيم مُنَجِّما وقارئ كف عادي. وباندتا *Pandta* هو شكل للمخاطبة. وهذه هي ترجمتي لوصف تيج سينج.

(16) أشكال الكياسة في الهند وكذا المتطلبات القانونية لا تسمح باستعمال مصطلحات من قبيل "المنبوذين" فيما يتعلق بالشامار، بسبب دلالتها التحقيرية. برغم أنني أستعمل في معظم السياقات مصطلحا مقبولا رسميا مثل الطائفة المَجْدْوَلة *scheduled caste* [:مصطلح وارد في الدستور الهندي بعد الاستقلال يشير للطبقات الدنيا، ويترتب عليه وضعها في جدول يتيح لها التمييز الإيجابي بأشكال مختلفة، ويُجَدَّد الجدول كل خمس سنوات–م]، أو مصطلحا صكته هذه الطوائف [تشيُر به لنفسها–م] – هو داليت Dalits – فإنني استعمل الآن المصطلحات التي استعملها تيج سينج نفسه بسخرية رفيعة، نظرا لأنني إذا استبدلتُ مصطلحاته بأخرى سيفقد [كلامه] الكثير من قوة تأثيره.

(17) إنني أخفي اسم هذه الحديقة.

(18) لاحظ التماثل بين أشكال الإهانة التي يستعملها العين [:من الأعيان] السيجليكاري وتلك التي استبطنها تيج سينج. تمثل الإهانات، سواء نُطقَت في سياق شائعات أو قيلت صياحا أثناء شغب أو نزاع علني أو استُبطنت مثلما نجد في إفادة تيج سينج، قطيعةً على مستوى اللغة – فهي كلمات يكون لها ثقل يميزها عن الاستعمال الدلالي المحض. انظر: Jacques Lacan, "I've Just Been to the Butchers," in *The Psychosis: The Seminars of Jacques Lacan*, 42-56

(19) Tarlo, Unsettling Memories

(20) انظر: John Dayal and Ajoy Bose, *For Reasons of State: Delhi under Emergency* (Delhi: Ess Ess Publications, 1977), and Shah Commission, *Shah Commission of Inquiry: Third and Final Report* (Delhi: Government of India Publications, 1978)

(21) Vinod Mehta, *The Sanjay Story: From Anand Bhavan to Amethi* (Bombay: Jaico Publications, 1978)

(22) Shah Commission of Inquiry

(23) انظر: *Anna Tsing,* In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place *(Princeton: Princeton University Press, 1993)*

(24) Benjamin, "Critique of Violence"

(25) John Austin, "A Plea for Excuses," in Philosophical Papers, ed. J. M. Urmsom and G.J. Warnock, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-205.. تطور تصور "العذر" في الأدب القانوني في شأن كل من الدفاع عن النساء العاجزات [بسبب الانتهاكات المتصلة] واستراتيجية الدفاع الثقافي. انظر: Mark Kelman, "Reasonable Evidence of Reasonableness," in Questions of Evidence: *Proof,*

Practice, and Persuasion across Disciplines, ed. J. Chandler, A. Davidson, and H. D. Harootunian (Chicago: University of Chicago Press, 1994), and Led Volpp, "(Mis)identifying Culture: Asian "Women and the Cultural Defense,"' *Harvard Women's Law Journal* 17 (1994): 57-101، والطريقة التي أتَّبِعُها في استعمال تصور أوستن عن الأعذار هي القول بأن عالم ما هو مدني قد تم توسيعه بالسماح بهذه المنطوقات.

(26) أنظر: *Caveli,* A Pitch of Philosophy

(27) بَيَّنَ كل من ديبورا بول وبراديب جيجاناثان وموريان فرم خطورة هذه المواجهات. انظر: Deborah Poole, "Between Threat and Guarantee," 35-67; Pradeep Jeganathan, "Checkpoint: Anthropology, Identity and the State," 67—81; Mariane C. Ferme, "Deterritorialized Citizenship and the Resonances of the Sierra Leonean State," 81—117, all in: Das and Poole, *Anthropology at the Margins of the State*

(28) انظر: Veena Das and Abhijit Dasgupta, "Scientific and Political Representations: Cholera Vaccine in India," *Economic and Political Weekly* 35, nos. 8-9 (2000): 633-45

(29) *Hansen,* Wages of Violence

(30) Claude Lefort, Democracy and Political Theory (Cambridge: Polity Press, 1988)

(31) Ernest Kantorowicz, The King's Two Bodies (Princeton: Princeton University Press, 1957)

(32) *Hansen,* Wages of Violence, *129*

(33) إنني لا أدعي أن نظريات المَلَكية المغولية أو الهندية ستوفر بالضرورة رؤية أفضل للعمليات السياسية المعاصرة في الهند. ومع ذلك يحيرني أنه حتى لو كانت النخبة السياسية في الهند قد ورثت أفكار المَلَكية القروسطية في أوربا، فإن هانسن لم يخضعها لفحص أكبر لجعلها قابلة للتطبيق على الهند المعاصرة. هذا لا يعني القول بأنه لا توجد تصورات غربية قابلة للتطبيق وأننا نستطيع بطريقة ما أن نعزل تقليدا هنديا أصليا [أو موغل في القدم، كأصل للدولة الهندية الحديثة]، بل أقترح النظر عن قرب في عمليات اللغة والحياة والعمل في أشكالها المعاصرة.

(34) Wages of Violence,130 ,Hansen

(35) هذه العبارة الرائعة مأخوذة عن ديبورا بوول، التي استعْمَلَتها في الإشارة إلى عدم استقرار الدولة، الذي يجعل فلاحي بيرو معرضين لممارسة العنف الاعتباطي، وكذلك في الإشارة إلى حقيقة أنها توفر المجال لمبادرات تسعى لـ"إعادة وراثة الدولة". انظر: "Poole, "Between Threat and Guarantee

(36) هذا جانب من عَرَضية العمل الميداني، لأن محاولة وضع مثل هذه الخريطة أثناء أعمال الشغب ليست متاحة دائما. لكن، كما يبين مهتا وشاترجي، السير عبر مثل هذه المناطق مع من كانوا حاضرين، وحتى بعد وقت طويل من وقوع الحدث، يُقدِّم خريطة مهمة. انظر: Deepak Mehta and Roma Chatterji, "Boundaries, Names, Alterities: A Case Study of a 'Communal Riot' in Dharavi, Bombay," in Das et al., Remaking a World, 201—50. وتشارك ياسمين عارف Yasmeen Arif حاليا في عمل مهم لرؤية ما إذا كان بوسع الناس أن يحتفظوا بذاكراتهم كخريطة في سلطانبوري، في إطار مشروع أكبر عن العنف المديني، يديرها ديباك مهتا Deepak Mehta تحت رعاية ISERDD في دلهي.

(37) الفصل الذي كتبه هانسن عن موهالا mohalla في كتابه يعطينا تأريخا ما للمُوهالات الإسلامية. لكن ثقل الفصل يقع على مستوىً من التعميم مشتق من تصريحات عامة ومقابلات متفرقة تنقل مركز الجاذبية بثبات إلى المدينة والمخيال المديني وتداول الكلام بشأن شخصيات معروفة جيدا. لا شك أن الاهتمام بشبكات الكلام حاسم بالنسبة للباحث الأنثروبولوجي، لكن هناك فرق، كما بَيَّن مهتا وشارترجي، بين الملاحظات العامة التي قد يبديها

الناس ردا على أسئلة عن الهوية الإسلامية مثلا، والمنطوقات المعينة التي تمزّق اللغة، خصوصا في سياق العنف. ما تتعلمه عن الهوية الإسلامية حين يقول طفل صغير تعرض لتحد عقلي عن أعمال الشغب "لقد كنا نلعب الهند/ باكستان"، أو حين تُبنَى إثنوجرافيات الجلوس أو السير الحيّ بطرق مختلفة تماما، هذا كله يختلف عن الملاحظات التي ترد في سياق المحادثات العامة ضعيفة الأساس إلى حد ما التي يُبلغنا بها هانسن. إنني أعتقد أن الأسئلة بشأن العنف تفتح بصفة خاصة قضايا اللغة والكلام بحيث تتطلب إيلاء انتباه أكبر لمثل هذه الانقطاعات. Mehta and Chatterji, "Boundaries, Names, Alterities"

(38) Hansen, *Wages of Violence*, 122,123

(39) إذا كنا نرى في بحثات التحقيق هذه مجرد نية الدولة، سنفشل في تقدير الجهد الهائل الذي بذله المواطنون للحصول على الاعتراف العام بالأخطاء التي ارتُكبت في حق الضحايا والناجين. مثلا كرّس المحامي هـ.س. فولكا السنوات العشرين الأخيرة لمتابعة قضايا ضد مرتكبي الحوادث الذين ورد اسمهم في أعمال الشغب عام 1984 وفي تنظيم أنشطة مدنية للمطالبة بالحقيقة. وحين كنت أنهي هذا الكتاب تم إدراج تقرير لجنة نانافاتي Nanavati في جدول أعمال البرلمان الهندي في أغسطس 2005. لم يكن التقرير مُرْضيا في رأي كثير من جماعات الحقوق المدنية، لكنه دفع رئيس الوزراء بالفعل لتقديم اعتذار غير مشروط باسم الحكومة. وتكمن السخرية في أن رئيس الوزراء الحالي، وهو من السيخ، لم يكن متورطا بأي شكل في تنظيم أعمال الشغب. وبرغم أن العدل ربما لم يتحقق بالدرجة المُرْضية للكثيرين فإنه أدى إلى استقالة أحد سياسيي حزب المؤتمر من منصبه الوزاري. بشأن أسئلة استحقاق اللوم، انظر الورقة بالغة الصراحة التالية: Nandini Suhdar, "Toward an Anthropology of Culpability," *American Ethnologist* 31, no. 2 (2004): 145-64

(40) انظر: Gene Ray, "Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard, and the Contemporary Sublime," *Yale Journal of Criticism* 17, no. 1 (2004): 1-18

(41) Jean-Francois Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey G. Benington and (Rachel Bowlby (Stanford; Stanford University Press, 1990

(42) Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Edmund (Beautiful, . Adam Philips (London: Oxford University Press, 1990

(43) Appadurai, "Deep Democracy"; Roma Chatterji, "Plans, Habitation and Slums: The Production of Community in Dharavi, Mumbai," *Occasional Research Paper Series*, September 2003 (Delhi: Iserdd), forthcoming in Contributions to Indian Sociology (n.s)

تعريف
بالمؤلفين وهيئة التحرير والمترجم

المؤلفون

أرتورو إسكوبار **ESCOBAR, Arturo**: أستاذ متميز لكرسي كينان بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة نيو كارولينا. وهو أنثروبولوجي معروف أساسا بمساهماته في نظرية ما بعد التنمية وعلم البيئة السياسي. مدخل إسكوبار للأنثروبولوجي يأتي إلى حد كبير من تقليدا ما بعد البنيوية وما بعد الاستعمار، ويدور حول تطورين تاليين: دراسات التابع وفكرة شبكة أنثروبولوجيات العالم (WAN). وتتصل أبحاثه بعلم البيئة السياسي؛ أنثروبولوجيا التنمية؛ الحركات الاجتماعية؛ تنمية وسياسة أمريكا اللاتينية. وتشمل إصداراته مقالات كثيرة وبضعة كتب، منها: Encoutering Development (1993, Princeton University Press), and edited collections such as Culutres of Politics/ Politics of Cultures (1998, Westview Press), Women and the Politics of Place (2005, .(Kumarian Press

آرجون أبادوراي **APPADURAI, Arjun**: أستاذ كرسي جودار للميديا والثقافة والاتصال بجامعة نيويورك. يحمل درجة الأستاذ المتميز كأستاذ كرسي جون ديوي للعلوم الاجتماعية بجامعة نيوسكول بنيويورك. وقد ألّف كتبا ومقالات بحثية عديدة، منها *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* (2006, Duke University Press) and *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* (1996, University of Minnesota Press; 1997, Oxford University Press, Delhi)

وتدور أبحاثه الحالية حول بضعة بؤر: العنف الإثني في سياق العولمة، مع التركيز على العلاقات الإثنية في مومباي في أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات؛ مشروع للإثنوجرافيا المقارنة عن العولمة القاعدية، يرمي إلى إلقاء الضوء على الأشكال التنظيمية البازغة العابرة للقومية وممارسات السيادة الجديدة.

آصف بايات BAYAT, Asef: أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط في جامعة ألينوي. وقد نشر على نطاق واسع عن قضايا علم الاجتماع السياسي؛ الحركات الاجتماعية؛ الفضاء المديني والسياسة؛ السياسة اليومية والتدين؛ الإسلام المعاصر والشرق الأوسط المسلم. من كتبه: *Life as Politics* (2009, American University in Cairo Press and Stanford University Press), *Making Islam Democractic* (2007, Stanford University Press), *Street Politics* (1997, Columbia University Press), *Workers and Revolution in Iran* (1987, Zed Books). وقد أدار دراسات كثيرة عن إيران ما بعد الثورة؛ الحركات الإسلامية بمنظور مقارن منذ السبعينيات؛ لا-حركات فقراء المدن؛ الشباب والنساء المسلمين وسياسة المتعة.

إليس جولدبرج GOLDBERG Ellis: أستاذ بقسم العلوم السياسية بجامعة واشنطن. متخصص في دراسة سياسة الشرق الأوسط. رأس مركز الشرق الأوسط لمدرسة جاكسون للدراسات الدولية بين عامي 1995 و1999. تناول كتابه الأول: *Tinker, Tailor and Textile Worker* (University of California Press, 1986) الحركة العمالية المصرية. وأحدث كتبه هو *Trade, Reputation and Child Labor in 20th Century Egypt* (Palgrave/ MacMillan, 2004). وتشمل إصداراته الأخرى الحركات السياسية الإسلامية في الإسلام؛ وأصول حركة النقابات العمالية في مصر بعد عهد الاستعمار وحقوق الإنسان. وتشمل اهتماماته في التدريس السياسة المقارنة وسياسة الشرق الأوسط والاقتصاد السياسي الدولي.

جون دافيز DAVIS, John: أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة أكسفورد. كان رئيس الرابطة الأوربية للأنثروبولوجيين الاجتماعين في 1993/1994. رئيس المعهد الأنثروبولوجي الملكي [البريطاني] من 1997 إلى 2001. تدخل اهتماماته البحثية في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية. من إصداراته: *Exchange* (1992), *Libyan Politics: Tribe and Revolution* (1987), *People of the Mediterranean* (1977), and *Land and Family in Pisticci* (1973)

سامي زبيدة ZUBAIDA, Sami: أستاذ متقاعد للسياسة وعلم الاجتماع في كلية بيركبك بلندن. وهو مؤلف *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East* (IB Tauris, 2011); *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (IB Tauris, 1993); *A Taste of Thyme: Culinary Cultures of the Middle East* (IB Tauris, 2001); and *Law and Power in the Islamic World* (IB Tauris, 2005). تتصل اهتماماته البحثية بسياسة الشرق الأوسط؛ الدين والقانون؛ القومية؛ الطعام والثقافة.

طلال أسد ASAD, Talal: أستاذ علم الأنثروبولوجيا بجامعة نيويورك سيتي. له مساهمات نظرية مهمة في حقول ما بعد الاستعمار والمسيحية والإسلام ودراسات الطقوس. وقد دعا مؤخرا إلى دراسة أنثروبولوجيا العلمانية وبدأها بالفعل. استعمل أسد منهجا جنيالوجيا طوره فريدريك نيتشه وأبرزه ميشيل فوكو "لإثارة الإشكاليات بشأن مصطلحات المقارنة التي يتلقاها بحالتها كثير من الأنثروبولوجيين وعلماء اللاهوت والفلاسفة وعلماء السياسة كخلفية غير مختبَرة لتفكيرهم وحكمهم وفعلهم. وبذلك يخلق مساحات فارغة ويفتح إمكانيات جديدة للاتصال والترابط والاختراع الابتكاري حيث سادت المعارضة أو اللامبالاة المدروسة". وقد ألّف عدة كتب ومقالات كثيرة، منها: *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973, Humanities Press), *Genealogies of Religion* (1993, Johns Hopkins University Press), *Formations of the Secular* (2003, Stanford University Press), *On Suicide Bombing* (2007, Columbia University Press)

فينا داس DAS, Veena: أستاذة كرسي كريجر- أيزنهاور للأنثروبولوجيا بجامعة جون هوبكنز. وهي تعمل أيضا في المكتب التنفيذي لمعهد البحث الاجتماعي الاقتصادي للتنمية والديمقراطية في الهند. وقد نشرت بكثافة كإثنوجرافية تدرس الهند، وأصبحت لذلك شخصية بارزة في الأنثروبولوجيا الهندية. وتحظى أبحاثها باهتمام يتعدى الهند في شأن أنثروبولوجيا العنف والمعاناة والدولة. من كتبها الكبرى *Critical Events: An Anthropological Perspecitive on Contemporary India* (1993, Oxford University

كما تولت تحرير .(Press), *Life and Words* (2007, University of California Press
عدد من الكتب، منها: *Anthropology in the Margins of the State* (2004, James
Currey), *Remaking a World, Violence, Suffering and Recovery* (2001, University of
California Press), *Social Suffering* (1997, University of California Press), *Violence
and Subjectivity* (2000, University of California Press)

ليلى أبو لغد **ABU LUGHOD, Lila**: أستاذة الأنثروبولوجي والدراسات النسوية ودراسات النوع بجامعة كولومبيا، نيويورك. متخصصة في العالم العربي، تغطي كتبها السبعة، التي اعتمد معظمها على بحوث أنثروبولوجية طويلة المدى، موضوعات تمتد من الوجدان والشعر إلى القومية والميديا، ومن سياسة النوع إلى سياسة الذاكرة. وكانت ليلى أبو لغد معروفة في البداية بدراساتها عن بدو قبيلة أولاد علي بمصر، التي ظهرت في كتب ومقالات عديدة، منها: *Veiled Sentiments* (1986, University of California Press) and
أعمالها إثنوجرافية ..(*Writing Women's Worlds* (1993, University of California Press
بحتة، ركزت على ثلاثة قضايا عريضة: العلاقة بين الأشكال الثقافية والسلطة؛ سياسة المعرفة والتمثيل؛ ديناميكيات النوع ومسألة حقوق النساء في الشرق الأوسط. ومن كتبها الأخرى .(*Dramas of Nationhood* (2005, Chicago Univeristy Press. وقد حررت
عددا من الكتب، منها *Media Worlds* (2002, Univreisty of California Press); *Local
Contexts of Islamism in Popular Media* (2006, University of Amsterdam); *Nakba:
Palestine, 1948 and the Claims of Memory* (2007, Columbia University Press)

ميشيل-رولف ترويو **TROUILLOT, Michel Roph**: أستاذ الأنثروبولوجي والعلوم الاجتماعية بجامعة شيكاجو. وُصف كتابه الصادر في 1977 عن أصول ثورة عبيد هايتي بأنها "أول عمل بطول كتاب، كُتب عن كريول هايتي". تشمل إصداراته الأخرى مقالات كثيرة وعدة كتب، منها: *Peasants and Capital* (1988, Johns Hopkins University
Press), *Haiti: State Against Nation* (1990, Monthly Reivew Press), *Global
Transformations: Anthropology and the Modern World* (2003, Palgave); *Silencing
the Past* (1995, Beacon Press)

هيئة التحرير

إيمان حمدي: رئيسة تحرير بحوث القاهرة في العلوم الإجتماعية. تشمل اهتماماتها الرئيسية الصهيونية والصراع العربي الإسرائيلي والسياسة الداخلية لإسرائيل والسياسة المصرية.

حنان سبع: أستاذ مساعد الأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. حصلت على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجي من جامعة جون هوبكنز في 2001. تتناول أبحاثها آليات الأرض والعمل في المزارع الكبيرة في أفريقيا في عهد الاستعمار وما بعد الاستعمار، وآثارها على إعادة صياغة علاقات االدولة بالفرد وإنتاج تواريخها. نشرت مقالات في دوريات Historical Sociology, African Studies, Feminist Africa, and International Journal of African Historical Studies

ريم سعد: أستاذ مساعد الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، تهتم بحثيا بالمجتمع الريفي والأنثروبولوجيا التاريخية وقضايا الثقافة العامة والفيلم الإثنوجرافي. تشمل إصداراتها كتاب بعنوان "التاريخ الاجتماعي لقرية إصلاح زراعي في مصر"، وشاركت في تحرير كتاب "الهوية والتغيير في صعيد مصر".

ملك رشدي: مدرس علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. قامت بأبحاث في مجال علم الإجتماع الزراعي، والتنمية والفقر وكذلك في مجالات النوع والتاريخ الشفاهي. وتهتم حاليا بدراسة ثقافة الطعام وممارساته.

المترجـم

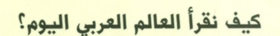
- مدرس جامعي للتاريخ الحديث والمعاصر؛ كاتب سياسي وعضو مؤسس بهيئة تحرير "البوصلة: صوت ديمقراطي جذري" 2005- 2011؛ مترجم. مهتم بالتاريخ والفكر السياسي والإيديولوجيا.

مؤلفـات

- سيد قطب والأصولية الإسلامية (طيبة للنشر، القاهرة 1995)، (ط2: مكتبة الأسرة 2102).
- سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة (ميريت، القاهرة 1999).
- الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكُل عبادة ناصر (ميريت، القاهرة 2005).
- استقلال القضاء (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة 2007).
- مسارات الثورة: رؤية تحليلية ديمقراطية جذرية (العين، القاهرة 2012).
- نداء الشعب: تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية (الشروق، القاهرة 2012).

ترجمات

- رول ماير، البحث عن الحداثة: الفكر العلماني الليبرالي واليساري في مصر 1945- 1958 (ميريت، القاهرة 2000). (طبعة ثانية، 2010).
- خالد فهمي، كل رجال الباشا، محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة (الشروق، القاهرة 2003). (طبعة ثانية 2011).
- خالد فهمي، الجسد والحداثة: الطب والقانون في مصر الحديثة (دار الكتب، القاهرة 2004).
- زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط (الشروق، القاهرة 2007). (طبعة ثانية 2008).
- تيموثي ميتشل، حكم الخبراء: مصر، التكنو- سياسة، الحداثة (المركز القومي للترجمة، القاهرة 2010). (بالاشتراك مع بشير السباعي).



كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟

تتناول الدراسات التي انتقتها هيئة تحرير الكتاب بعض المشكلات والمداخل المنهجية والنظرية النقدية في دراسة "العالم غير الغربي" عموما، والعالم العربي خصوصا، وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا، وتقاطعاتها مع السياسة والتاريخ والإسلام.

تطرح هذه الدراسات تساؤلات تشمل: لماذا تركز الدراسات الأنثروبولوجية على مقولات وأفكار ومناطق بعينها؟ كيف تُقيم أثناء عملها، ضمنيا، فاصلا حادا بين الغرب والعالم الثالث، أو "الباقي"، بقية العالم، كما لو كنا أمام عوالم مختلفة تماما؟ كيف يتم إنشاء ما هو "غربي" أو "حداثي" كمعايير عالمية؟ كيف يجري إنشاء "الحقيقة التاريخية" من بين الروايات المتعددة، وما الذي يتم استبعاده؟ كيف تعمل الدولة فعليا في الأحياء الفقيرة، وكيف يفهم سكانها هذا الشيء الغامض المسمى الدولة ويتفاعلون معه؟

من خلال ذلك، تثير هذه المساهمات النقدية تساؤلات عن علاقة المعرفة بالسلطة: هل كانت البحوث الأنثروبولوجية أو التاريخية أو الاجتماعية أو علوم السياسة أو الاقتصاد منفصلة عن مسلمات الرأسمالية وواقع الاستعمار وهيمنة النوع Gender؟ هل [illegible] الاجتماعي حقا في فضاء تاريخي واجتماعي ليلقي نظرة علمية مجردة عل[illegible] وإجمالا، كيف جرى ويجري إنتاج "الحقيقة" في العلوم الاجتماعية.

الغلاف: بسمة صلاح




9 789774 901601

